





میرزا باقر علی حکیم الطین









بسم الله الرحمن الرحيم

**قوله** الحكمة استكمال الى الاستكمال مصدر  
 والمصادر قد يطلق ويراد بها معانيها النسبية  
 وقد يطلق ويراد بها الحاصل بالمصدر مثلا  
 الضرب قد يطلق يطلق ويراد به المعنى الحداثي  
 وقد يطلق ويراد به الاثر الحاصل منه الحكمة  
 مصدر في الاصل قد يطلق ويراد به المعنى الحداثي  
 وقد يطلق ويراد به المعنى الاخر كالصور العلمية  
 فان اريد تعريف الحكمة بالمعنى الاول فينبغي  
 حمل الاستكمال ايضا على معناه الحداثي وان  
 اريد به المعنى الثاني فينبغي حمل الاستكمال على  
 ما يوافق فيراد بالاستكمال ما يستكمل به  
 وهو العلم باحوال الموجودات على ما هي عليه  
 وعند ما قررناه يظهر ان ما ذكره السيد  
 يع من ان هذا التعريف يدل على ان علم الحكمة  
 علم لانفس الحكمة يقضي انه حمل الاستكمال لا  
 على معنى ما يستكمل به بل على معناه المصدر في الحكمة  
 لا على معنى العلم وهو الشايع فاعترض عليه والحق

المعنى الاصطلاحي وهو الصور العلمية  
 بالمصدر كما يوضحه عبارة فعلية  
 المراد من قوله الاستكمال على معنى ما يستكمل به  
 الحاصل بالمصدر كذا حققه الاسناد نور الله  
 مرقد وغيره حمل كلا العبارتين على الحاصل  
 بالمصدر كذا يفهم من عبارة بعض الفضلاء  
 قوله يقضي انه حمل الجملة قد يترتب على ذلك منه  
 على التبادر الذي يجب حمل الفاظ التعاريف  
 عليه والاعراض ما تقدم بالطلقات لا يبعد  
 ان يكون مراده بذلك ان تعريف الحكمة بالاستكمال  
 تعريف بالمباين فاجاب المحقق حاشي في التفسير  
 بما دل على انه

عند الضرب  
 هو العلم عند بعض الفضلاء  
 دليل الغرض بهذا  
 المعنى اسم المصدر  
 وسماه الحاصل  
 بالمصدر  
 في الدين

هو طلب العلم  
 لا ليعلم  
 على الدوام

ان يحمل الحكمة على العلم والاستكمال على معنى ما  
 يستكمل به من الصور العلمية او يحمل الحكمة على معنى  
 الملكة والاستكمال على ما يستكمل به حتى يمكن  
 حمله عليه على ما لا يخفى ويمكن حمل كل منهما على  
 اصول وفواعل ما حمل الحكمة عليه فظ واما حمل  
 الاستكمال عليه فبان يقال صح ان ثبت ان بتلك  
 الاصول والقواعد اي بحصولها في النفس يستكمل  
 فيصح حمل الحكمة على معانيها الثلاثة فصار موافقا  
 لما نقرر ان اسماء العلوم المدونة يصح اطلاقها  
 على الاصول والقواعد وعلى الملكة وعلى التصديق  
 بتلك القواعد **قوله** يحصل ما عليه الوجود الى  
 ذلك الاستكمال يحصل تحصيل احوال كان تلك  
 الاحوال الموجود في نفس الامر وتحصيل احوال  
 كان الواجب على تلك الاحوال واجبا اي هذه الاحوال  
 كان ينبغي ان يفعل وان لا يفعل ويمكن ان يقال  
 ضمير عليه راجع الى الانسان اي ما كان واجبا  
 على الانسان فعلة او تركه من الافعال الحميدة  
 والذميمة فالحكيم من كان عالما بما ينبغي ان يعلم  
 وعاملا بما ينبغي ان يعمل وتارك ما ينبغي ان يترك

له معنى  
 بهيول

بمعنى  
 بهيول



يكون ما عبارة عن الواجب



اقول وسادسها ان الاستكمال من جميع الوجوه لكنه المحصول  
 لها غير لازمة فيكون قد جازا فذهب  
 قولنا بقيد فوايد ذلك ان تلك خط فلفه بغير كلمة فضاها الى  
 ان ذلك الصيغة او الكمال او استغناءها ان تهبط  
 بكونها البطاقة البنية وبغيرها كونه فوض  
 سها ان اولي ان بكل الخصيل عايناه عن كمال  
 ذلك او بعضه الى فضا

امان

ان لا تفتاوا للمذنبين ان ياتوا في الموضوع  
فقط

اما ان لا يكون تلك الح <sup>الحال</sup> ههنا بحث مشهور و  
 هو المراد بمخالطة المادة اما مخالطة المادة <sup>المخالطة</sup> المخصوصة  
 على ما يشعر به كما قد سره في هذا الموضع على ما  
 لا يخفى على الناظر او مطلق المادة على ما هو الظاهر  
 من اللفظ فعلى الاول <sup>المتشابه</sup> بشكل بمباحث كتاب السماء  
 والعالم من الطبيعي حيث يبحث فيها عن الاحوال المشتركة  
 بين الافلاك والعناصر <sup>وغيره</sup> وعلى الثاني بمباحث علم  
 الهيئة اذ يبحث فيها عن احوال الافلاك والعناصر  
 فان قلت الاشكال بمباحث الهيئة مشتركة بين  
 الوجهين اذ هي تبحث عن احوال مخالطة المادة المعينة  
 شرط فيها قلت في المباحث المتعلقة بها في الهيئة  
 لا يلاحظ فيها خصوص المادة <sup>المتشابه</sup> قال قد سره في حاشية  
 شرح المطالع الفلك الثامن مثلاً انما ينبغي عندنا  
 بمفهومها كلية بقيد بعضها ببعض حتى صار من منحصراً  
 في واحد بالشخص مع بقاء ذلك المفيد كلياً <sup>بظهور</sup>  
 ولو وضع موضعه جرم اخر بواقفه في وضعه ومقداره  
 وسائر احكامه وان خالفه في ماهيته كانت <sup>حاشية</sup>  
 الفلك الثامن منطبقة عليه شاملة اياه <sup>وغيره</sup> وقيل على ذلك  
 ما عده وهذه عبارة ولا يخفى دلالة على ما ذكرناه

الانكسار هو ان لا يكون تعريف الطبيب الى اصل  
ضمن التقسيم جامعاً ولا تعريف الرضا  
على الدين مانعاً

منهم الكروية من غير ان يتأخر في نفسها الى ان  
من خشب او حديد او ذهب  
فقد يكون السداد والعالم وهو اسم للشيء الذي  
معلوماته الباطنية العلوية ابن داود  
فيكون الموضوع في تلك الاشياء المطلقة  
للافلاك والعناصر هو طبرلان ذلك هو الجحيم في  
في الوجود الا الى مادة ما اما هو في العنكب او هو في  
العناصر ولا يجب في في الفعل الى مادة مخصوصة  
تعملك اياه بالمادة المطلقة المتأخرة في المادة الافلاك  
والعناصر يخرج عن تعريف الطبيعى فلكه من جاسا وخر  
في تعريف الرياض فلكه من مانا عبد الرحمن

وینا



والسكن







نوعان من العقل هما العقل الباطن والعقل الظاهر  
والعقل الباطن هو الذي يتناول الماهيات  
والعقل الظاهر هو الذي يتناول الصفات

والتزام امتناع بصورها مطلقا بعيد عن  
الانصاف واما النقص بعد تعالى بذاته وصفا  
فبني على عدم تصور معنى التصور عندهم لانه  
يفسر في المشهور بحصول صورة الشيء في العقل  
وطاهران هذا انما يتناول العلم المحصول  
على ما صرحوا به وعليه نفع بذاته وصفاته حضوره  
بل النقص بعد نفع بذاته يدل على توهم اجتماع المثلين  
المستحيل تحقيق في صورة حصول احدهما في الآخر  
وليس كذلك لان اجتماع المثلين المستحيل هو  
حصولهما في محل واحد على ما صرحوا به ثم اقول  
الظاهر من الكلام الذي ذكره في مقام الجواب عنه  
انه اجاب عنه بجوابين احدهما لا يتحقق ههنا مثالا  
لانهم فردان متحدان في الماهية النوعية وههنا  
يتحقق اجتماع الفرد مع الماهية وفيه نظر لانه لما  
تقرر ان الحاصل في الذهن هو ماهية الاشياء  
فاذا تصور ماهية الوجود حصل صورته المطابقة  
لها في الذهن فلا شك ان تلك الصورة من حيث انها  
حاصلة في نفس شخصية وصارت مستحصنة بشخص  
ذهنية صار فردا شخسيا ذهنيا ماهية الوجود

قولهم انهم يقولون ان العقل الباطن يتناول الماهيات  
والعقل الظاهر يتناول الصفات  
فان العقل الباطن هو الذي يتناول الماهيات  
والعقل الظاهر هو الذي يتناول الصفات  
فان العقل الباطن هو الذي يتناول الماهيات  
والعقل الظاهر هو الذي يتناول الصفات

النفس به موجودا خارجيا مع الذهني الحاصل في الذهن والمرتب به وهذا  
فلهذا التفسير لما يتوهم كون مطلق الوجود ليس ذاتيا لهما

فهو من حيث انه تشخص في الذهن جزئي ومع قطع  
النظر عن التشخص كان كلياً فيلزم اجتماع المثلين  
ويمكن الجواب عن الدليل عند هذا التقدير بان الوجود  
لما كان معقولا بالشكيبك على افراده كان عرضيا له  
على ما تقرر في موضعه فلا يتحد الوجودان في الماهية  
النوعية وهذا الجواب انما يأتى اذا كان المستدل  
بصدد التحقيق ويريد ان يثبت امتناع تصور الوجود  
في الواقع على ما هو الظاهر ولو كان بصدد الجدول  
والزام من يقول انه بديهي التصور كالمصرياء على  
انه سلم كون الوجود المطلق جزا للخاص فلا وثانها  
ان اللازم اجتماع الوجود الخارجي ما كان غير  
مستحيل لان اجتماع المثلين انما كان مستحيلا لا  
لاستلزامه رفع الاشنية بينهما وهم هنا يتحقق  
الاشنية والتغاير فلا يلزم المماثلة التي كان  
اجتماع المثلين معها محالا هذا ثم اقول من قال  
بامتناع تصور الوجود اراد امتناع تصوره بالكون  
كما كان من قال ببداهية تصوره اراد بداهته  
بالكونه وايضا الدليل المذكور لا يدل على امتناع  
تصوره بالوجه اذ عند تصوره بالوجه لا يتمثل

قولهم انهم يقولون ان العقل الباطن يتناول الماهيات  
والعقل الظاهر يتناول الصفات  
فان العقل الباطن هو الذي يتناول الماهيات  
والعقل الظاهر هو الذي يتناول الصفات  
فان العقل الباطن هو الذي يتناول الماهيات  
والعقل الظاهر هو الذي يتناول الصفات

فان العقل الباطن هو الذي يتناول الماهيات  
والعقل الظاهر هو الذي يتناول الصفات  
فان العقل الباطن هو الذي يتناول الماهيات  
والعقل الظاهر هو الذي يتناول الصفات



حقيقة الوجود بل ما هو وجهه لكن على وجه  
يصير مرآة للملاحظة الوجود برشدك الى ما ذكرنا  
لفظة الماهية في قوله فالو حصل فيها ماهية الوجود  
فاندفع ما ذكره قدس سره بقوله مع ان الحكم بالان  
لا يستدعي تصور المحكوم عليه الا بوجه ما **قوله قدس سره**  
لانا نقول ليس الكلام في المفهومين فان قلت على تقدير  
حمل الكلام على المفهومين لما سقط المنع الثاني ينبغي  
الحمل عليه ما قلت على هذا الحمل يصير المنع الاول اقوى  
واظهر وكيف يمكن من المستدل دعوى بديهية  
هذا المفهوم المركب بديهية جزئية على انه يتوجه ح  
ايراد اخر وهو انه لا يلزم من بديهية هذا المفهوم  
المركب بديهية جميع اجزائه بالكنه بل يجوز ان يكون  
بديهيا بوجه ما فتأمل فيه وقد عرفت ان النزاع  
في بدهية كنه الوجود **قال الش** كونه عين المتنازع فيه  
او مستلزما له اقول يعني ان كان النزاع في الوجود  
الخاص في الواقع وان كان كلام المص لا يلايمه فهو  
عين المتنازع فيه وان كان في الوجود المطلق فهو  
مستلزم له ويشتمل عليه بناء على ان الوجود  
ذاتي للخاص من لا يسلم كون المطلق بديهيا كيف

بالتأمل  
في الدين

100

217

...

...

卷之四

1

من ان التصديق مركب فبداهته انما تكون بداهته اجزائه سواء كانت  
بالكلية او بالوجوه فخصيص الشرح مع البداهة يتصور لكنه و  
الحقيقة لعدم جريان المنع مع على تصور الوجوه فان بداهته  
التصديق يستلزم بداهته الاجزاء ولو بالوجوه فلا مانع من  
منع بداهته بتصوريته العويذ ووجهه مع تعريفه الكلية  
بقية المشتراة لهما في الشرح بقوله والافضل المكون بالبداهة  
لوح فاعرف ذلك معي الدين

لفظ التصدير الى المقصود على المصدق بل يعني به  
وتوجيه اخصا لفظ التصدير على لفظ المقام المتناول  
مصدق به ففي العبارة ناجح عاب

من لا يعلم  
 وجه الظهورية هو انه اذا كان المراد من وجودي والموجود  
 مفهوماً عاماً لم يكن الوجود جزءاً من وجودي ضرورة ان  
 وجود الشيء من غير ان يكون الوجود فيكون تصور بداهته  
 وجودي مستلزماً على بداهته الوجود فيكون بداهته وجود  
 الخاص ممنوعاً ككونه عين الشيء فيكون مستلزماً  
 هذا مستلزم من بداهته المعبر عنه بالمرتب ان يقال على الحمل الثاني  
 ايضا لا يلزم من بداهته جميع انفراد المطلق ولا يلزم من بداهته  
 الوجود الخاص بل المستلزم الى المشكلة المقتضية الثالثة وهو ان يكون  
 المطلق وهو المضاف الى الحملين من المقتضية السابقة هذا ويحتمل  
 هذا الابداء على كل من الحملين بعد تسليم وجودي بداهته  
 المستصور ببداهته من ان المراد من تصور المركب بالكونه وبداهته  
 الدفيع في الحملين ان بداهته المفهوم المركب بالكونه وبداهته  
 بداهته بالكونه والاكتمال ان بداهته جميع اجزائها بالكونه  
 المعبر عنه المركب بالكونه جميع ما ذكره  
 ولعل الامر بان كل جميع ما ذكره  
 لا يخفى ان هذا الحمل من فوائدهم ما ذكره هو الحسن الفصل  
 سابقاً تصحيح قول الشارح لان خبر المصدق به بالبداهته  
 لا يمكن ان يكون بداهتها الذي لا يتصور في نفسه ان الشارح حمل  
 بالبداهته بالمستصور انما هو مفهوم من ان الشارح حمل  
 منه في المصدق بها هنا على ان الحكماء لا على ما ذهب  
 الامام محمد بن



على أنه للاضراب ولك ان نحمله على أنه للترقي  
ويكون المراد أنه اللازم من كون ذلك التصديق  
بديهيا ان يكون ذلك الشيء متصورا بوجه ما  
لمن حصل له ذلك التصديق ولا يلزم غير ذلك  
اي لا يلزم كونه متصورا بحقيقة بل يكفي في التصديق  
البديهي كون حكمه غير محتاج الى النظر في ذاته على  
ما هو المشهور عند الجمهور <sup>في الجرم المخصوص</sup> **قول** سواء كان معلوم  
الاختصاص ومشكوكا الى اقول هذا انما يصح اذا  
كان زوال اعتقاد الخصوصية باعتقاد خصوصية  
اخرى لانه يحصل الجرم بانتفاء المختص به والجرم  
بانتفاء المختص به ينافي الجرم بتحقيق ما علم اختصاصا  
به او شك فيه اذ نتيجة الجرمين الجرم بعد  
الاختصاص واما اذا كان زوال اعتقاد الخصوصية  
بالتردد في الخصوصية كما اشار اليه فليس سر  
لا بالجرم بخصوصية اخرى فلا يصح لا يتحقق الجرم  
بوجود المختص لينا في الشك والتردد فيما يشك  
في اختصاصه به ويمكن تخصيص كلامه قدس الاختصاص  
بتلك الصورة بقريظة ان المص لم يتعرض لالها به وان ترتب  
على ما سيجي واراد بالشك مقابل العلم بقريظة <sup>بانتفاء الحكم</sup>  
<sup>فانه بر الزوال</sup>

المقاومة

قوله ثم اقول بهنا بحث اول وحاصل البحث انه ان اعتبر في العلم المطابقة للواقع فلا  
اختصاصه علما مطابقا للواقع كيف وكما ينبغي ذلك يعني ذلك اعتقادا وحقق ما علم عدم  
على الملازمة المعقولة مع ان الوجود اذا كان مشتركا لفظيا وكان زائدا على المعاني  
قوكهم فلا نه اذ زال الاعتقاد بالخص به يلزم زوال الاعتقاد بالخص سواء كان مع  
قلنا مسلم كمن قوكهم فالباقي لا يكون الا ما علم عدم اختصاصه علما مطابقا للواقع قلنا  
فقولنا فالباقي لا يكون الا مسلم كمن هذا الدليل لا يستلزم الكبري المذكورة فانه لا يلزم  
للموافق للمطابق وغير المطابق ان لا يكون مختصا في الواقع حتى يلزم الاشتراك في الواقع  
المقابلة فيتناول الظن بل الوهم ايضا ثم اقول ههنا  
بحث لانه ان اعتبر في العلم المطابقة للواقع كما هو  
المشهور فالاحتمال لا ينحصر في الثلاثة المذكورة  
وان لم يعتبر فلا يلزم من العلم بعدم الاختصاص  
بهذا المعنى ان لا يكون مختصا في الواقع حتى يلزم  
الاشتراك في الواقع اذ يمكن ههنا جزم غير مطابق  
للوواقع ويمكن ان يقال هذا الشق اعني الجزم بعدم  
الاختصاص ان تحقق بالنسبة الى الخصم فلا يتصور  
التزاع وان تحقق بالنسبة اليه احدا لآخرين  
فيم الملازمة ساياما عن المنع بل نقول لا يتصور  
هذا الشق بالنسبة الى الخصم بل المتعين بالنسبة  
اليه احدا القسمين الآخرين فتم الملازمة عليه  
**قال المص** ولما صح انقسامه الى الواجب الممكن  
وانقسامه الى الممكن الى اقسامه حتى ثبت الاشتراك  
بين الجميع **قال الشرا** ان المنقسم الى مفهوماته هو  
ظاهر لكنه حق لان التقسيم يخص في تقسيم الكل  
الى الاجزاء او الكل الى جزئياته وههنا لا يتصور  
الاول فغتين الثاني والثاني انما انما يتصور بالثاني

فلان ان الاعتقاد الباقى لا يكون الاعتقاد بحق ما علم عدم اختصاصه علما غير مطابق فنقول لا لم كبرى الدليل ان لم  
هية اختصاصها الزوال اعتقاده بزوال اعتقاد خصوصية  
علوما اختصاصه علما مطابقا للواقع او شكوكا اختصاصه  
لكن متشوع والمستند ما تقدم وان لم يتبين في العلم المطابقة  
يلزم من العلم بعدم الاختصاص بجهة المعنى اى العلم المتولد  
واقع بل وان يكون الوجود مختصا بالواقع وجزم بعدم  
اختصاصه فلا نزول اعتقاده على ما اثبت رتبة محض بقوله  
اذ يمكن ان يلزم من كون الوجود مشتركا لفظيا و  
مختصا زوال اعتقاده بزوال اعتقاد الخصوصية  
فنتقول ان ان كان الحق العلم بعدم اختصاصه بجهة  
بجها فليكن فقط حتى يلزم كونه مشتركا مع ما هو الواقع  
وان الباقى بعد العلم بعدم اختصاصه علما غير مطابق لا يكون مشتركا  
و لا يكون مطابقا للواقع هو اختصاصه بجها فلا يثبت كونه مشتركا  
معنويا  
فقد الجزم بعدم الاختصاص الجزم بتحقيق ما علم اختصاصه  
شئ او شك في اختصاصه بجهة الجزم بانتفاء المختص به يستلزم  
بنتى الاول بدون الثاني وهذا هو عدم الاختصاص الاختصاص  
هو عدم الالتفات مع انه ثبت الالتفات  
قول لا يثبت في الشك والتشدد في ذلك لان التشدد في المختص  
لا يثبت في الجزم بما احتمل اختصاصه كما اذا جزم بكون هذا الجزم  
للا يثبت في التشدد في ان شدة العدد ومقتضى بالقرين لا يثبت في  
التشدد في كونه فرسا او بقلا او غير ذلك فلو جزمنا بانه كلب  
كان يثبت في التشدد في اختصاصه بهامع زوال بوجهه  
ان نتيجة الجزم بوجود المختص المشكوك الاختصاص والتشدد في وجود  
المختص بكون الالتفات وعدمه لا الجزم بانتفاء وجود المختص  
المختص من زوال اعتقاد المختص بجهة المقتضى زوال اعتقاد  
المختص كما لا يخفى  
ان صحيح انقسام الموجود الى ما يمكن ان ياف منه الجاهل والوض  
والجود والمادة لا يعنى ولا يصح قسمه الموجود الى ما لا ياف منه  
ولا الى اقسام اخرى مع ان الموجود مشترك في الكل مراد



قوله ان هذه القضية هي قضية الوجود الى اقسام صحيحة وواقعة من قطع النظر عن كون المقسم هو اللفظ نفسه والمستمر  
 فهو كان التقسيم باعتبار المستمى لوجب الملاحظة حين التقسيم فاعلم بان مشترك بمعنى مختلف تقسيم العين فانه ليس صحيح على  
 دعوى الخصم بدون ارادة المستمى وكونه وفيه ان هذا مجرد دعوى اذ الوجود على تقدير كونه مشترك لفظيا لا فرق بينه وبين العين  
 ولعله هذا امر بالمال على احوال على المارة وفيه تامل <sup>في الدرس</sup>  
 قوله فتدل على ذلك اوله في ايراد الشرح الخ في حاشية على شرح النجدي حيث قال حاصله هو ان يكون ذلك المفهوم مدلول لفظ  
 الوجود ولا يكون هذا المفهوم اعني لفظ الوجود او ما يطلق عليه لفظ الوجود وبالجملة يكون التقسيم بملاحظة مفهوم لم لا يلاحظ  
 فيه اللفظ ولا التسمية ويكون مفهوم ما من لفظ الوجود لا يلاحظ فيه اللفظ ولا التسمية مع قطع النظر عن اللفظ والتسمية ايضا لا يلاحظ  
 على المدعى ودفعه ايضا على ما اشار اليه بهنا ان المدعى به  
 ليس الا ان مفهوم مشترك بين الوجودات يدل عليه  
 لفظ الوجود وما يراعى من سائر اللغات سواء  
 كان لفظ الوجود موضوعا له في اللغة ام لا كيف  
 وهذا ليس مطلب حكما بل هذا بالمطالب اللغوية التي  
 اشترى المختصا كمن يقتضي ان يعلم ان هذا الجواب بغير  
 جوابا بتغيير الدليل بهنا <sup>عند الرحمن</sup>  
 قوله يدل على ان الشارح على وجهه وان كلامه قدس سره على  
 الشارح جعل في نظيره من قوله بوال اعتقاد وجود  
 المتصف بالامكان بانه جعل في قوله المتصف بغير الوجود  
 وخلاصة كلام الشارح في هذا ان زوال السبب المتضمن  
 زوال الوجود الذي هو وجود ذلك السبب المتضمن في جواب  
 عند بان الوجود المحمدي عن هذا التقدير في عند زوال السبب  
 المتضمن وان زوال الوجود المعتمد عند زواله وهو ليس بمرادها  
 وهو الجواب بغير الشق الثالث غير الشقين الذين اقتضاها  
 الشارح في الاعتراض <sup>عند</sup>  
 قوله خصوصيات هذا اللفظ هو خصوصية كونه سببا  
 بعنوان والعنوان هو خصوصية كونه سببا للممكن المفروض  
 وهو ليس بزاكن

حيث جعل

حيث جعل الامكان قيدا للخصوصية التي هي  
 الموضوع وعلى هذا كان الجواب ان العنوان هو  
 السبب المخصوص بخصوصية كونه سببا للممكن  
 المفروق لا بخصوصية كونه ممكنا وصفا الحاصل  
 ان ههنا اعتقادين احدهما اعتقاد كون ذلك  
 الممكن موجودا وهو باق لم يزل وثانيهما اعتقاد  
 كونه ممكنا وهو يزول فتأمل **قال الشارح** ان خصوصية  
 الشيء في الوجود والمعدوم اي اختصاصا عقليا  
 لا يحتاج في الحكم به الى ملاحظة مقدمة اجنبية  
 اصلا على ما افاده قدس سره فان قيل كيف يدعى  
 ان هذا المحصر عقلي مع ان المتبين للاحوال ينكر  
 فظاهر ان هؤلاء من اهل العقل والتمييز ليسوا  
 بلها ولا يحتاجين اقول يسبح ان يزعم ليس لا يقتصر  
 الالفاظ وانهم لم يعينوا بالوجود والمعدوم  
 ما عنونا بهما وذلك لانهم ارادوا بالوجود الذاتي  
 التي لها الوجود وبالمعدوم الذات المسلو عليها  
 الوجود فما ليس بذات يكون بواسطة بينهما **فقال**  
 وليس كذلك فاذا اعتقدنا كون السبب المفروض  
 ان خصوصية الواجب ممكنة اي خصوصية ممكنة

هذا هو  
 السبب  
 المفروض  
 في  
 خصوصية  
 كونه  
 سببا  
 للممكن

قوله ان هذه القضية هي قضية الوجود الى اقسام صحيحة وواقعة من قطع النظر عن كون المقسم هو اللفظ نفسه والمستمر  
 فهو كان التقسيم باعتبار المستمى لوجب الملاحظة حين التقسيم فاعلم بان مشترك بمعنى مختلف تقسيم العين فانه ليس صحيح على  
 دعوى الخصم بدون ارادة المستمى وكونه وفيه ان هذا مجرد دعوى اذ الوجود على تقدير كونه مشترك لفظيا لا فرق بينه وبين العين  
 ولعله هذا امر بالمال على احوال على المارة وفيه تامل <sup>في الدرس</sup>  
 قوله فتدل على ذلك اوله في ايراد الشرح الخ في حاشية على شرح النجدي حيث قال حاصله هو ان يكون ذلك المفهوم مدلول لفظ  
 الوجود ولا يكون هذا المفهوم اعني لفظ الوجود او ما يطلق عليه لفظ الوجود وبالجملة يكون التقسيم بملاحظة مفهوم لم لا يلاحظ  
 فيه اللفظ ولا التسمية ويكون مفهوم ما من لفظ الوجود لا يلاحظ فيه اللفظ ولا التسمية مع قطع النظر عن اللفظ والتسمية ايضا لا يلاحظ  
 على المدعى ودفعه ايضا على ما اشار اليه بهنا ان المدعى به  
 ليس الا ان مفهوم مشترك بين الوجودات يدل عليه  
 لفظ الوجود وما يراعى من سائر اللغات سواء  
 كان لفظ الوجود موضوعا له في اللغة ام لا كيف  
 وهذا ليس مطلب حكما بل هذا بالمطالب اللغوية التي  
 اشترى المختصا كمن يقتضي ان يعلم ان هذا الجواب بغير  
 جوابا بتغيير الدليل بهنا <sup>عند الرحمن</sup>  
 قوله يدل على ان الشارح على وجهه وان كلامه قدس سره على  
 الشارح جعل في نظيره من قوله بوال اعتقاد وجود  
 المتصف بالامكان بانه جعل في قوله المتصف بغير الوجود  
 وخلاصة كلام الشارح في هذا ان زوال السبب المتضمن  
 زوال الوجود الذي هو وجود ذلك السبب المتضمن في جواب  
 عند بان الوجود المحمدي عن هذا التقدير في عند زوال السبب  
 المتضمن وان زوال الوجود المعتمد عند زواله وهو ليس بمرادها  
 وهو الجواب بغير الشق الثالث غير الشقين الذين اقتضاها  
 الشارح في الاعتراض <sup>عند</sup>  
 قوله خصوصيات هذا اللفظ هو خصوصية كونه سببا  
 بعنوان والعنوان هو خصوصية كونه سببا للممكن المفروض  
 وهو ليس بزاكن



المتبادر منها اليها  
لم يجتمع الي انبثاقها نظرهما  
بعد ان كان الوجود مشتركا  
في الوجود اعتقادا والخصوصية  
لا يزال يبرز الوجود والاعتقاد  
التي في انفسه من غير ان يكون  
مشتركا في الوجود والاعتقاد

بما هيته لزال اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد الحضور  
لان الاعتقاد بالخاص يجب ان يزول عند زوال

الوجود

فمثلا عين الانسان يقول بان اختصاصه به معلوم  
لان اختصاص الشيء بنفسه ضروري وانما قلنا

نیز در چال



نظا هر ذلك ولم تقطع به لان اختصاص الشيء  
بنفسه انما يعلم بالضرورة اذا كان الشيء حين  
جمعه مختصا به متصورا بوجه واحد وذلك  
غير لازم فليتأمل **قال الشر** اما لو كان المراد الخصوص  
التي في نفس الامر وذلك الوقفا حاصل الدليل  
ح <sup>صحيح اذا كان المراد المقتضية</sup> انه لا بد ان يكون شيء من الخصوصيات مطابقا لما  
في نفس الامر وذلك الوجود المعتقد مختص بها  
في نفس الامر فيزول اعتقاد الوجود بزوال اعتقادها  
لكن بخدان اعتقاد جميع الخصوصيات يزول ويتبدل  
ويبقى اعتقاد الوجود بحاله وبما قررنا ظاهر ان دفع  
منع نفى التالي على هذا التقدير مستند الجواز ان يكون  
عدم زوال اعتقاد الوجود عند زوال اعتقاد  
خصوصية بواسطة عدم مطابقتها للنفس الامر  
بان يكون الوجود المعتقد وجودا قائما بذاته  
ويقتضيه خصوصية فلذلك لا يزول اعتقاد  
الوجود بزوال اعتقاد <sup>لا جريان اعتقاد الخصوصية</sup> **الخصوصية قال الشر**  
فيكون الوجود مختصا بالجوهر بحسب اعتقاده لا  
يحتاج ما في هذه الملازمة من النظر اذ لا يلزم من  
اعتقاد كون الخصوصية جوهر اعتقاد اختصاص

الوجود بالجوهر وتوجيهه ما ذكرنا انفا و  
بيانهم ان المراد فيكون الوجود مختصا  
بالجوهر بحسب اعتقاده او كان الاختصاص  
مشكوكا فيه على ما اشار اليه قدس سر وقد علمت  
الوجه في الاكتفاء بالاقول ولا تغفل **قال المصنف**  
المقابل لعدم كل ماهية هو وجودها الخاص بها  
فيه ان حمل العدم على رفع الوجود الخاص خرج  
عن العرف اذ لو قال احد زيد معدوم ثم قال كنه  
موجود بوجود عمر ونسبه العقل الى التناقض  
وما ذلك الا لفهمهم من العدم معنى لا يجمع الوجود  
اصلا وصاحبا للدليل ح انا نفهم من العدم معنى  
لا يجمع الوجود اصلا فلو كان الوجود متعديا  
وقيل زيد مثلا اما موجود واما معدوم يجوز العقل  
انه لا يكون موجودا بهذا المعنى الذي قصد من معاني  
لفظ الوجود ولم يكن معدوما بل موجودا اخر  
واما القول بان طرف الحضر هو كونه موجودا  
باحدا للوجود او كونه مستثى لفظ الوجود فمردود  
بانا نجد هذا الجرم من غير ملاحظة مفهوا الوحدة  
ولا اللفظ والتسمية الى غير ذلك فيما مل **قوله**

ولا اللفظ والتسمية الى غير ذلك فيما مل قوله

الشيخ  
من  
غفر له



روح اما ان يكون اطلاق لعدم عليها بالاشراك  
لفظا كاطلاق الوجود على افراده لا يخفى عليك  
في هذه العبارة من المساهلة والاصوب ان يقال  
كاطلاق الوجود على معانيه **قول** لتوقفه على  
استفراء معاني الوجود اقول فيه نظرا لان الاستفراء  
انما هو لتحصل تصور المحمول وتوقف تصور المحمول  
على امر خارج لا ينافي كون حصة في طرفي التقيض  
عقليا اذ المحصر العقلي مالم يفتقر بعد تصور الاطراف  
الى مقدمة اجنبية اللهم الا ان يراد بالمحصر العقلي  
مالم يتوقف على امر خارج عن تصور الاطراف اصلا  
ويدعي اننا نجد حصرا بين الوجود والعدم لا يتوقف  
على امر خارج عن تصور الاطراف وفيه نقسف  
فان قلت لاجابة الى الاستفراء اذ يمكن تصور  
المعاني المتعددة بعنوان انها مسمى لفظ الوجود  
فالجواب للمستدل ان يقول اننا نجد المحصر بالاختصاص  
من غير ملاحظة اللفظ والتسمية وما يشاكل  
ذلك ولا يذهب عليك انه حين دفع المنع الذي  
ذكره المص على بطلان تالي الشرطية الاولى  
والثالثة فتأمل لا يقال هذا الكلام منه قد

پینانی

ينافي ما قرر في حاشية التي ذكر فيها تفصيل المفهوم  
حيث قال وان رددين واحد من الموجودات  
لا بعينه وبين العدم بما يعني ان السواد اما ان يكون  
موجودا بواحد من الوجودات ولا يكون موجودا  
بشيء منها فكذلك قطعاً لان ما ذكره في تلك  
الحاشية توجيه الكلام الشارح وتقريره و  
في هذا الحاشية يكون معترضا فلا منافاة قال  
الشروا بما قوله والاولى فخالصه ما ذكرنا في توجيه  
كلام المصنف <sup>العام</sup> قول لكن بينهما فرق من وجهين احدهما  
ان في توجيه الشارح الاستفسار عن عدم <sup>نفسه</sup> الا  
بل هو صفة المعنى واللفظ وفي توجيه العلامة  
الاستفسار عن الوجود وثانيهما ان المقسم <sup>توجيه</sup>  
الشارح لفظ الوجود على ما هو الظاهر من كلامه  
وفي توجيه العلامة ما يطلق عليه الوجود و  
اياها عن بقوله ما صدق عليه الوجود وقد عرفت  
ان دفاع المنع فتأمل قوله وكان التوجيه المذكور  
منشاء اطلا المتن قبل كلامه لعلهم فيه  
بل مقصود العلامة من الوجود الذي ليس مشتركا  
لا لفظا ولا معنى هو المعنى المحصور بموجود موجود

لأن لفظة الاول والثاني في الوجود مشترك في الحقيقة وإنما قال بالاصطلاح  
مع ان الكلام ان يكون الاول والثاني مشترك في الحقيقة يسمى بلفظة الوجود او  
لاشأن ان يكون اطلاق الاول والثاني مشترك في الحقيقة يسمى بلفظة الوجود  
باعتبار كون الحق في الوجود ان يكون مشترك في الحقيقة يسمى بلفظة الوجود  
او بعبارة اخرى

قوله والاصول ان يقال كاطلاق القول  
اي علمه كقولك انك لا تعلم ان  
ياقوتات و نفوس الامم كقولهم  
لا فساد ولا عفاة فمعنا هو معاني  
يعلمهم خصم بالافراد ولم يعبر عن اكل  
بالمعنى



على تقدير الاشتراك اللفظي اذ لا شك من  
 ان المعنى المخصوص بزيد مثلا الذي هو عبارة  
 عن وجوده على تقدير الاشتراك اللفظي لم يشترك  
 اصلا لا لفظا وهو ظاهر اذ الاشتراك اللفظي  
 هو لفظ الوجود لا المعنى المفهوم منه ولا معنى  
 لانه على هذا التقدير لا يوجد الا في زيد ومن  
 الوجود الذي ليس مشتركا معنى بل لفظا هو لفظ  
 الوجود وحاصل كلامه ان لا يتم صحة تقسيم  
 ان اردت بالوجود المعنى المخصوص بوجوده  
 تقدير الاشتراك اللفظي ومسلم ان اردت لفظ  
 الوجود اي مسلم ان تقسم لفظ الوجود الى الوجود  
 الواجب والممكن صحيح بمعنى ان هذا اللفظ اما لهذا  
 المعنى اولئك لكن لا يلزم منه نفي ما اريد بغيره لان  
 اللازم على تقدير الاشتراك اللفظي عدم صحة انقسام  
 المعنى المخصوص الذي ليس مشتركا لفظا ولا معنى  
 فاللازم غير نفي والمنفي غير لازم فالترديد في بطلان  
 التالي لا في مقدم الشرطية على ما حمل السيد  
 قدس سره انتهى **اقول** ان كان المراد من الوجود الذي  
 لا يكون مشتركا لفظا ولا معنى ما فسر به وهو

اقول على هذا التوجيه ان الوجود الذي لا يكون  
 اشتراكا في اللفظ لا يكون اشتراكا في المعنى  
 والاشتراك في اللفظ لا يكون اشتراكا في المعنى  
 بل اشتراكا في اللفظ لا يكون اشتراكا في المعنى  
 والاشتراك في المعنى لا يكون اشتراكا في اللفظ  
 بل اشتراكا في المعنى لا يكون اشتراكا في اللفظ  
 والاشتراك في اللفظ لا يكون اشتراكا في المعنى  
 والاشتراك في المعنى لا يكون اشتراكا في اللفظ

في مقدم الشرطية على ما حمل السيد  
 قدس سره انتهى **اقول** ان كان المراد من الوجود الذي  
 لا يكون مشتركا لفظا ولا معنى ما فسر به وهو

المعنى

المعنى المخصوص بوجوده ومن الوجود  
 الذي ليس مشتركا معنى بل لفظا هو لفظ الوجود  
 لا المعنى المفهوم منه على ما اعترف به لا يتوجه  
 النظر الذي ورد له علامة على التوجيه الاول  
 وبينه التاخر بان اللازم عدم صحة انقسام  
 الوجود الذي لا يكون مشتركا معنى لا ما لا يكون  
 مشتركا لفظا ولا معنى اذ ظاهر ان اللازم  
 على تقدير الاشتراك اللفظي هو عدم صحة انقسام  
 الوجود المخصوص بوجوده موجودا في عدم صحة  
 انقسام معاني لفظ الوجود الكائنة على فرض  
 الاشتراك اللفظي وعدم الاشتراك المعنوي  
 لا عدم الاشتراك صحة انقسام لفظ الوجود  
 ذلك ظاهر بل على هذا يجعل التوجيه الاول للعلامة  
 واجعا الى الثاني مع انه حكم بورد النظر عليه وعدم  
 وروده على الثاني فالصواب ان يقال اراد بالوجود  
 الذي لا يمكن مشتركا معنى ولا لفظا المعنى المخصوص  
 بوجوده موجودا اذ لا يمكن لفظ الوجود مشتركا  
 بينهما وظاهر ان تحقق ذلك المعنى غير مرتب على  
 مجرد نفي الاشتراك المعنوي بل اللازم على ذلك

ان الاشتراك اللفظي لا يكون اشتراكا في المعنى

مقصوده من  
 الوجود في الشق  
 الثاني من الردية

هذا التخصيص رباطا بنسخة ظاهر وان كان الارتباط بالاصل وجه توقف ظهور قولنا بان تحقيق ذلك المعنى الى قولنا وجه توقف  
 بهذا عليه تقرير المحقق الكلام وتخصيصه بان عدم صحة انقسام الوجود الذي ليس مشتركا لفظا ولا معنى ولا لفظا ان اختلفت السانحة حتى تصدق  
 باشتراك الوجود الذي ليس مشتركا اصلا لا لفظا ولا معنى فينتج ان الشرطية لا يكون لزومية لان عدم صحة تقسيم الوجود الذي لا يمكن مشتركا  
 اصلا ضرورة ان صحة التقسيم يقتضي اشتراك المقسمين في اقسامه اما معنى اول لفظ ولا يخفى ان عدم صحة تقسيم الوجود الذي لا يمكن مشتركا  
 بل هو ضرورة ان صحة التقسيم يقتضي اشتراك المقسمين في اقسامه اما معنى اول لفظ ولا يخفى ان عدم صحة تقسيم الوجود الذي لا يمكن مشتركا  
 قولنا ان لا يكون مشتركا لفظا ولا معنى يقتضي اشتراك المقسمين في اقسامه اما معنى اول لفظ ولا يخفى ان عدم صحة تقسيم الوجود الذي لا يمكن مشتركا  
 هذا علمت ان المقدم اذا كان هو نفي الاشتراك معنى فقط لم يترتب عليه تحقق الوجود الذي ليس مشتركا معنى ولا لفظا فلهذا وجه قدس سره

كلام المعنى المخصوص بوجوده ومن الوجود  
 الذي ليس مشتركا معنى بل لفظا هو لفظ الوجود  
 لا المعنى المفهوم منه على ما اعترف به لا يتوجه  
 النظر الذي ورد له علامة على التوجيه الاول  
 وبينه التاخر بان اللازم عدم صحة انقسام  
 الوجود الذي لا يكون مشتركا معنى لا ما لا يكون  
 مشتركا لفظا ولا معنى اذ ظاهر ان اللازم  
 على تقدير الاشتراك اللفظي هو عدم صحة انقسام  
 الوجود المخصوص بوجوده موجودا في عدم صحة  
 انقسام معاني لفظ الوجود الكائنة على فرض  
 الاشتراك اللفظي وعدم الاشتراك المعنوي  
 لا عدم الاشتراك صحة انقسام لفظ الوجود  
 ذلك ظاهر بل على هذا يجعل التوجيه الاول للعلامة  
 واجعا الى الثاني مع انه حكم بورد النظر عليه وعدم  
 وروده على الثاني فالصواب ان يقال اراد بالوجود  
 الذي لا يمكن مشتركا معنى ولا لفظا المعنى المخصوص  
 بوجوده موجودا اذ لا يمكن لفظ الوجود مشتركا  
 بينهما وظاهر ان تحقق ذلك المعنى غير مرتب على  
 مجرد نفي الاشتراك المعنوي بل اللازم على ذلك



التقدير هو تحقق المعاني الغير المشتركة في معنى  
 الوجود والمترتب عليه عدم صحة انقسامها  
 فورد عليه النظر المذكور ولما كان لزوم ذلك انما  
 يكون له وجهاذا لم يكن الوجود مشتركا معنويا ولا  
 لفظيا وحيث تحقق ذلك المعنى وينفرد على الفرض المذكور  
 وجه قدس سره كلامه بانه توهم من اطلاق المشترك  
 مطلقا في الجملة واللازم على تقدير نقيضها هو  
 تحقق الوجود الذي لم يكن مشتركا اصلا لا معنى  
 لفظا ولما كان الثاني ظاهرا للزوم على ذلك الفرض  
 دون فرض نفي الاشتراك المعنوي فقط فقال على  
 سبيل الظن والتجوز كان فهم من المقدم ذلك حتى  
 يصح تفريع ما جعله تالفا عليه فهذا القائل لا يفتن  
 بمعنى كلام الموجه ولم يفرق بين التوجيهين ولا بما  
 هو الباعث له قدس سره على التوجيه الذي فعله  
 فهذا خطأ في خط ونعم ما قال كلا سيعلمون ثم كلا  
 سيعلمون **ف** والثاني اشهر فيه تأمل ويمكن ان يقال  
 ان المتكلمين نازعوا الحكماء في تفسير لفظ الوجود  
 والمعدوم ولم ينادعواهم في تفسير الكائن ففسروا  
 الاول بالثاني **ف** وما اوردته تنبيهها الظاهر لا بد

ان كان المراد من الوجود في الوجود المشترك المعنوي هو عدم  
 معنى انقسام الوجود الذي لا يكون شيئا معنويا اصلا  
 شيئا لا لفظا ولا معنى على تقدير عدم الاشتراك  
 قوله ما مر من عدم اشتراك الوجود معنويا ولا  
 لفظيا فيكون الوجود والمعدوم في ذات المسكون  
 هو الشيء الذي لا يكون واسطة بينهما والاشراك في الوجود  
 عند المعدوم فلا يكون بينهما واسطة  
 فكان اشهر في الثاني بالنسبة الى عدم التماثل في الوجود  
 على وجه هذا الاعتبار ان لا يكون في الوجود شيئا  
 فيه وان كان اشهر في احداهما مستلزما للآخر في الوجود

فيكون في الوجود المبدأ والوسط والآخر  
 المحيط الاول لخاصية زده وانما في الحقيقة  
 وانما يكون المبدأ المحيط بالآخر الاول والثاني  
 على هذا الاعتبار انما يكون الاشياء متميزة  
 الحكماء في تفسيرها وليس كذلك

من كون

من كون المنبه بأجل من المنبه عليه ودعوى كونه  
 اجلي محل تأمل اللهم لا ان يكون بزعم الخصم **قال الشرح**  
 ولقائل ان يقول سلمنا ان ليس مقصود الشارح تسليم  
 ما قاله المصطلح بل مراده ان المسلم ما هو اعلم منه وهو  
 اشتراك الموجود في الكون اعم من ان يكون في لفظ او في  
 معناه واما كونها مشتركة في معناه فغير مسلم وبما قرنا  
 بنقد ما يتوهم ههنا من ان دعوى المصر هو اشتراك  
 المواد في المفهوم من الكون في الاعيان لا في اطلاق  
 هذا اللفظ فقط وعبارته صريحة فيه حيث قال ان  
 الموجود مشترك في هذا المعنى فالكلام مع ليس الامنع  
 تلك المقدمة ان قبل المنع اذ بعد تسليم ما ادعاه فلا  
 محال للقول بان اطلاق الكون عليها لا يدل على انه معنى  
 واحد مشترك بينهما لا يجوز ان لا يكون بمعنى واحد  
 بل يكون كما اطلاق العين على معانيه وهو بين **قال الشرح**  
 وهو اي الوجود المطلق خارجا كان او زهنا  
 لا يذهب عليك ان قولاي الوجود المطلق صريح في ان  
 ان المراد زيادة مفهوم الوجود المطلق المشترك فيه  
 وقوله خارجا كان او زهنا يتبادر منه مطلق  
 الوجود فلا يتلأب اجزا كلامه ويمكن ان يكون وجه

من كون المنبه بأجل من المنبه عليه  
 من كون المنبه بأجل من المنبه عليه  
 من كون المنبه بأجل من المنبه عليه

من كون المنبه بأجل من المنبه عليه  
 من كون المنبه بأجل من المنبه عليه  
 من كون المنبه بأجل من المنبه عليه

من كون المنبه بأجل من المنبه عليه  
 من كون المنبه بأجل من المنبه عليه  
 من كون المنبه بأجل من المنبه عليه

من كون المنبه بأجل من المنبه عليه  
 من كون المنبه بأجل من المنبه عليه  
 من كون المنبه بأجل من المنبه عليه



مطلق الوجود المندرج فيه الوجود  
فما تدرج فيه الشيء في الشيء هو من ان المندرج  
في الشيء المندرج في الاخر يندرج في ذلك الاخر  
وهو محتمل

ايضا مبني على ان المراد مطلق الوجود ففي كلامه  
 قدس اضطراب ويمكن ان يقال حمل قدس ستر كلامه  
 العلامة في جواب الوجه الاول على الوجود المطلق  
 كما عرفت من توجيه كلام العلامة اشارة الى  
 تحطئة السائل في حمل الوجود على مطلق الوجود  
 وفي الجواب عن الوجه الثاني والثالث اجاب بطريق

التنزل وتسليم أن المراد مطلق الوجود فتأمل  
وبما قررنا من أن كانه قدس سر في جواب الوجه الأول  
من النظر مبنى على حمل الوجود المطلق على معناه المتبادر  
لا مطلق الوجود يندفع ما قيل أن الوجود المقيد  
بالمخارجي إذا كان مذكورا كان مطلق الوجود المحال  
في ضمنه مذكورا لا المقيد بهذا والمقيد بقيد آخر لأن  
هذا التمايز ولو اريد مطلق الوجود بمعنى الوجود الخارجي  
والذهني معا هذا والحق أن تقييد المصالحا هيته بالممكنة  
فريضة ظاهرة على أنه أراد مطلق الوجود أي الوجودا  
المخارجية والوجودا الذهنية وكلام السارح حيث  
قال لا يقال هذا لا يتأتى في الوجود الذهني المحمدي  
عليه أيضا وليس المراد مفهود الوجود المطلق ولا مفهود  
الوجود المخارجي ولا مفهود الوجود الذهني لزيادتها  
في الجميع حتى الواجب بما ذكرنا أن قول السارح لا يقال  
هذا لا يتأتى في الوجود الذهني لامتناع تصور المثلث  
مع الذهول عن تصوره صريح في أن السارح حمل الكلام  
على المدعى زيادة الوجود المخارجي والوجود الذهني  
لا المعنى المطلق الشامل لهما يندفع ما يئوهم أن ادعى  
الوجود الذهني في الدليل ليس لأن المقصود

منه هم قاضيه اعرض على قوله قدس سره  
مع ان الشرح قد ادرجه في المجلد  
الشارح



قوله عند التحقيق ان الحكماء والمدعيين فان قلت على ما ذكره المحققين ان يكون الوجود حقيقيا ولا يجوز الاقتصار  
على الجليات في الحكمه قلنا انما يزعم ذلك ان لم يكن له وجود حقيقي بل لا يقال لاحاجته الى دعوى زيادة الحصر اذ لا خلاف  
في زيادة جلياتها امور اعتبارية فلا يقول بعينيتها مع الامور العينية عاقلنا نقول هذا مشترك المورد اذ لا خلاف في زيادة  
منه من الوجود المطلق ايضا مع ان ردها بذهب الحصر بانبات زيادة الحصر اظهر لرجوع حاصل النزاع الى ان ما وجد  
الما بين الوجود الخاص عين الماهية او انما يكونا بخلاف انبات زيادة المفهوم المطلق الاضافات بينهما وبين عينية  
الوجود الخاص ومكانه الى جميع ما ذكرنا اشارا بالتأمل عبد الرحمن

انبات كونه زائدا بل لثبت به زيادة الوجود المطلق  
المشترك على ان زيادة الوجود الذهني لا يثبت به  
زيادة المطلق لجواز ان يكون المطلق ذاتيا والمفرد  
عرضيا في ذهب الشيخ الاشعري الى ان لكل ماهية  
نظيره الكون والوجود الصالح بالقياس الى الوجود  
وجودا خاصا هو عينه فلو جعل الدعوى زيادة  
الوجود الخاصة على خلاف ما ذهب اليه الحصر  
لكان اظهر في رد دعوى الحصر فحمل الدعوى على  
زيادة الوجود الخاصة غير بعيد بل نقل عن سيد  
المحققين ههنا حاشية لتوجيه النظر بتدليل عليه  
قال الظاهر ان وجه النظر هو ان الخلاف انما هو في  
الوجود الخاص لا المطلق اذ لا نزاع في زيادة المطلق  
وانما الخلاف في الخاص كما صرح به في موضع اخر

انتهى فيندفع ان المدعي زيادة مفهوم الوجود المطلق  
لا زيادة افراده اذ لا افراد له عند التحقيق فاقبل  
قال الشرح لا يقال هذا لا يتأتى في الوجود اقول لما كان  
السائل هو المجيب ينبغي حمل السؤال على ما يكون الجواب  
عنه جوابا صحيحا ولا يخفى انه لو حمل السؤال على المنع  
يكون الجواب بالمنع مقابلة المنع بالمنع فينبغي توجيهه  
بانه ادعى عدم تاتي بطلان اللازم في الوجود  
تأنيلا بطلان اللازم في الوجود

قوله في رد دعوى الحصر انما يكون المطلق ذاتيا والمفرد  
عرضيا في ذهب الشيخ الاشعري الى ان لكل ماهية  
نظيره الكون والوجود الصالح بالقياس الى الوجود  
وجودا خاصا هو عينه فلو جعل الدعوى زيادة  
الوجود الخاصة على خلاف ما ذهب اليه الحصر  
لكان اظهر في رد دعوى الحصر فحمل الدعوى على  
زيادة الوجود الخاصة غير بعيد بل نقل عن سيد  
المحققين ههنا حاشية لتوجيه النظر بتدليل عليه  
قال الظاهر ان وجه النظر هو ان الخلاف انما هو في  
الوجود الخاص لا المطلق اذ لا نزاع في زيادة المطلق  
وانما الخلاف في الخاص كما صرح به في موضع اخر

الذهني واستدل عليه بامتناع تصور المثلث مع  
الذهول عن صورته والتصور هو الوجود الذهني  
ثم لا يخفى عليك ان السؤال انما يتوجه بعد تغيير  
كلام المصنوع واصلاحه بما ذكره العلامة **اقول**  
ما ذكره المعارض من الدليل يرجع الى مقدمتين  
احدهما ان التصور هو الوجود الذهني وثانيهما  
ان تصور الشيء لا ينفك عن تصور ذلك التصور  
وجوابا للشارح منع المقدمة الثانية بما اشهر  
بينهم ان العلم بالشيء لا يستلزم العلم بذلك العلم  
**وانت** جدير بان ذلك انما يكون في صورة عدم توجه  
النفس والتقائهما والافبعد توجهها اذ كان  
صورة الشيء حاصلة في نفوسنا فلم انها حاصلة  
وذلك الشيء متصور فالصواب في الجواب منع المقدمة  
الاولى وهو المستفاد من النقص الذي اورده  
قدس سر وذلك لان المتكلمين لا ينكرون تصور  
الاشياء بل كون التصور هو الوجود في الذهن  
فماثل **قوله** لا نأفعل المثلث مع عدم تعقل وجوده  
ويمكن ان يجاب عن قبل المصرا به اراد بالتعقل التصور  
المطلق وكان تحفته في التصديق ويرجع حاصل الدليل

في رد دعوى الحصر انما يكون المطلق ذاتيا والمفرد  
عرضيا في ذهب الشيخ الاشعري الى ان لكل ماهية  
نظيره الكون والوجود الصالح بالقياس الى الوجود  
وجودا خاصا هو عينه فلو جعل الدعوى زيادة  
الوجود الخاصة على خلاف ما ذهب اليه الحصر  
لكان اظهر في رد دعوى الحصر فحمل الدعوى على  
زيادة الوجود الخاصة غير بعيد بل نقل عن سيد  
المحققين ههنا حاشية لتوجيه النظر بتدليل عليه  
قال الظاهر ان وجه النظر هو ان الخلاف انما هو في  
الوجود الخاص لا المطلق اذ لا نزاع في زيادة المطلق  
وانما الخلاف في الخاص كما صرح به في موضع اخر

انما يكون المطلق ذاتيا والمفرد  
عرضيا في ذهب الشيخ الاشعري الى ان لكل ماهية  
نظيره الكون والوجود الصالح بالقياس الى الوجود  
وجودا خاصا هو عينه فلو جعل الدعوى زيادة  
الوجود الخاصة على خلاف ما ذهب اليه الحصر  
لكان اظهر في رد دعوى الحصر فحمل الدعوى على  
زيادة الوجود الخاصة غير بعيد بل نقل عن سيد  
المحققين ههنا حاشية لتوجيه النظر بتدليل عليه  
قال الظاهر ان وجه النظر هو ان الخلاف انما هو في  
الوجود الخاص لا المطلق اذ لا نزاع في زيادة المطلق  
وانما الخلاف في الخاص كما صرح به في موضع اخر

وانت جدير بان ذلك انما يكون في صورة عدم توجه  
النفس والتقائهما والافبعد توجهها اذ كان  
صورة الشيء حاصلة في نفوسنا فلم انها حاصلة  
وذلك الشيء متصور فالصواب في الجواب منع المقدمة  
الاولى وهو المستفاد من النقص الذي اورده  
قدس سر وذلك لان المتكلمين لا ينكرون تصور  
الاشياء بل كون التصور هو الوجود في الذهن  
فماثل **قوله** لا نأفعل المثلث مع عدم تعقل وجوده  
ويمكن ان يجاب عن قبل المصرا به اراد بالتعقل التصور  
المطلق وكان تحفته في التصديق ويرجع حاصل الدليل



قول ولا يمكن ان يتعمل المضاف الى الفوقية ويرى  
التصور كما هي محال على التصور المطلق وجعل حقيقة  
التصديق غاية تكلف

الى انه لو كان الوجود عين الماهية او جزءا لها لكان  
التصديق بثبوت الماهية لنفسها عين التصديق  
بثبوت الوجود لها او مستلزما له والتالي باطل  
ولكنه تكلف **قوله** حاصل الاعتراض ما اورده بعض  
الفضلاء **اقول** ان ههنا دليلين احدهما انه لو كان  
الوجود عين الماهية او داخل فيها لزم من تعقل الماهية  
الوجود والتالي بطل لانا قد تعقل الماهية وتعقل  
عن الوجود وثانيهما انه لو كان الوجود عين الماهية  
او داخل فيها لم يكن الشك في ثبوت الوجود  
لماهية والتالي بطل لانا قد تعقل المثلث وشك  
في وجوده وحاصل الاعتراض ان المصطلح احد  
الدليلين بالآخر فان ما ذكره من الملازمة هو  
ملازمة الدليل الاول وما ذكره في البطالان  
التالي يتا بطلان الثاني ثم انه اشار الى  
لو ذكر ما يدل على بطلان الثاني الاول كسليم الدليل  
عن الاضطراب فما ذكره في بيان بطلان الثاني  
ثم اذ هو في مرتبة الدعوى وبما قررنا ظاهره  
اعتراض العلامة لا يرجع الى ما ذكره بعض الفضلاء  
الفضلاء من عدم اتحاد الوسط المبني على حمل الدليل

على القياس

يقول لا تعقل الماهية وتعمل الى ان يكون في مرتبة الدعوى  
اذ هو في مرتبة الدعوى وتعمل الى ان يكون في مرتبة الدعوى  
فليس هو الامر بالدعوى **قوله** ان لا يكون في مرتبة الدعوى  
يعني في مرتبة الدعوى وهو قول المصنف في الوجود  
الماهية كونه غير ظاهر كونه ما ذكره في بطلان الثاني  
الدعوى بتعقل والتالي باطل

قول ولا يمكن ان يتعمل المضاف الى الفوقية ويرى  
التصور كما هي محال على التصور المطلق وجعل حقيقة  
التصديق غاية تكلف

على القياس لا فتر ان كيف وكلام المصنوع في  
الاستثنائي فلا يمكن توهم الافتراض منه فان قيل  
يمكن توجيه كلام المصنوع على وجه يندفع عنه ما اورد  
العلامة من الخلط بانه اذا تعقل الماهية وشك  
في وجودها فلا يكون تعقل الماهية عين التعقل  
الوجود او مستلزما له اما الاول فظ ضرورية ان  
العينية تنافي الشك في ثبوت احدهما للآخر ولما  
بالتالي فلان البين بالمعنى الاخص مستلزم  
للبن بالمعنى الاعم وعدم اللازم ملزم لعدم اللازم  
قلت قد حقق قدس سره ان الخصية البين باحد  
المعنيين بالنسبة الا الى الآخر انما يظهر اذا زيد  
في تعريف الاخص قيد اخر وهو ان تصورهما يستلزم  
الجزم بالضرورة او يفسر بان تصور الملزوم مستلزم  
للجزم المذكور فتأمل **قال الشرح** فالاول ان يقال بحمل  
المثلث على المتصور انما قال اولى ولم يقل فالصواب  
لانه يمكن حمل التعقل في كلام المتن في الموضعين  
على التصديق وح يرجع الى ما ذكره من الوجه الاول  
لكن لما كان اطلاق التعقل على التصديق انما يقال  
لونهل التعقل بالفضية او مضمونها كما يقال

قوله لا يمكن ان يتعمل المضاف الى الفوقية ويرى  
التصور كما هي محال على التصور المطلق وجعل حقيقة  
التصديق غاية تكلف

قول ولا يمكن ان يتعمل المضاف الى الفوقية ويرى  
التصور كما هي محال على التصور المطلق وجعل حقيقة  
التصديق غاية تكلف

قوله لا يمكن ان يتعمل المضاف الى الفوقية ويرى  
التصور كما هي محال على التصور المطلق وجعل حقيقة  
التصديق غاية تكلف



قول ويكنه تقرره بوجه اخر في وهذا التقدير لا يندفع عنه ما اوردته ان رجح بقوله في نظر  
ايضا كما توهم ان لا يقرر الا بوجه كذا لان جعل المثلث على المتصور في نفس الامر و  
جعل الوجود فيه يدل على انه غير في نفس الامر و انما رجح لان في نفس الامر من الخارج و  
التراع فيه وكذا صحة هذا مبني على احد الامرين الفاسدين اما تخصيص الوجود بالخارج  
اذ المتصور لا يخلو على الوجود الخارجي وجعل الوجود بالمعنى المصدرى ان الكثرة والحدوث  
وفيهما ظاهرا لان هذا لا يقيد في انبثاق المدعى اذ الوجود الذي هو محل النزاع كما انه ليس  
بالمعنى المصدرى بل بمعنى ما يوجد في الاشياء والادوات كذا هو اعم من ارجح والذات

تعلقك زيد قائم او قيام زيد واما على تقدير  
تعلقه بالمفرد الصرف فحمل على التصديق بعيد  
غاية البعد قال فالاولى ان يقال اشارة الى انه  
يمكن توجيه كلام المص على وجه يكون غير ما  
ذكره من الاولى لكن فيه تكلف وحاصل تقريره  
الاولى انما حمل المثلث على المتصور ونصدق به  
ولا نخل الوجود عليه ولا نصدق به بل نشك  
فيه هذا تقريره على وجه يمكن تطبيق عبارة المص  
عليه على ما استرنا اليه ويكون مشتملا على حديث  
الشك والاعلم ويمكن تقريره بوجه اخر وهو ان  
الوجود غير محمول على المتصور في نفس الامر ومحمول  
عليه الماهية فيها وهذا مبني على احد الامرين  
اما تخصيص الوجود بالخارجي وجعل الوجود  
بالمعنى المصدرى واما الاول فصح على اي تقدير  
كما يظهر بالتأمل قبل ويمكن توجيه الدليل بوجه  
يندفع عنه النظر المذكور وهو ان يقال انما نخل  
المثلث من غير شك فيه ونشك في وجوده المشكوك  
لنفس غير المشكوك ولا دخلا فيه فلا يكون  
الوجود ونفس المثلث ولا دخلا فيه اقول ان اراد

قوله لا يخلو على الوجود الخارجي وجعل الوجود بالمعنى المصدرى ان الكثرة والحدوث  
وفيهما ظاهرا لان هذا لا يقيد في انبثاق المدعى اذ الوجود الذي هو محل النزاع كما انه ليس  
بالمعنى المصدرى بل بمعنى ما يوجد في الاشياء والادوات كذا هو اعم من ارجح والذات

قوله لا يخلو على الوجود الخارجي وجعل الوجود بالمعنى المصدرى ان الكثرة والحدوث  
وفيهما ظاهرا لان هذا لا يقيد في انبثاق المدعى اذ الوجود الذي هو محل النزاع كما انه ليس  
بالمعنى المصدرى بل بمعنى ما يوجد في الاشياء والادوات كذا هو اعم من ارجح والذات

قوله لا يخلو على الوجود الخارجي وجعل الوجود بالمعنى المصدرى ان الكثرة والحدوث  
وفيهما ظاهرا لان هذا لا يقيد في انبثاق المدعى اذ الوجود الذي هو محل النزاع كما انه ليس  
بالمعنى المصدرى بل بمعنى ما يوجد في الاشياء والادوات كذا هو اعم من ارجح والذات

قوله لا يخلو على الوجود الخارجي وجعل الوجود بالمعنى المصدرى ان الكثرة والحدوث  
وفيهما ظاهرا لان هذا لا يقيد في انبثاق المدعى اذ الوجود الذي هو محل النزاع كما انه ليس  
بالمعنى المصدرى بل بمعنى ما يوجد في الاشياء والادوات كذا هو اعم من ارجح والذات

بقوله من غير شك فيه من غير شك في نفس الماهية  
فسلم لكن نفس الوجود ايضا غير قابل لتعلق الشك  
به كيف والشك انما يتعلق بما يتعلق به التصديق  
وهو النسبة التامة المجزئية وان اراد من غير شك  
في ثبوته للمتصور فكان بعينه ما ذكره الشارح  
وتوجيه كلام المص به مبني على حمل التعلق في الموضوعين  
على التصديق فلا يصح قوله نعم يرد عليه ان التعلق  
المذكور في عبارة المص يحيل بمراد به تارة التصور  
تارة التصديق قال الشارح والنزاع فيه الطاهرات  
الشارح اراد ان الامر من كون احد الامرين محمولاً  
الاخر تغايرهما في الذهن اي بحسب المفهوم لان المراد من  
المحمول هو المفهوم لا بحسب الخارج بمعنى انهما متمايزان  
بحسب الخارج فان زيدا اذا انصف بصفة العبي وصفة  
الجهل فاذا تصورناه بالجهل نقول الجهل محمول على  
المتصور والعبي غير محمول عليه في لا يلزم الاتفاير مفهوم  
الجهل مفهوم العبي في الذهن لانها متغايران في الخارج  
بان يكون لكل منهما هوية ثابتة في الخارج بهما متمايزان  
واحد منهما على الاخر بل سائر الاعتبارات لانما يميز  
بينهما بحسب الخارج وكذا الاتمايز بينهما وبين موصوفاتها

قوله لا يخلو على الوجود الخارجي وجعل الوجود بالمعنى المصدرى ان الكثرة والحدوث  
وفيهما ظاهرا لان هذا لا يقيد في انبثاق المدعى اذ الوجود الذي هو محل النزاع كما انه ليس  
بالمعنى المصدرى بل بمعنى ما يوجد في الاشياء والادوات كذا هو اعم من ارجح والذات

قوله لا يخلو على الوجود الخارجي وجعل الوجود بالمعنى المصدرى ان الكثرة والحدوث  
وفيهما ظاهرا لان هذا لا يقيد في انبثاق المدعى اذ الوجود الذي هو محل النزاع كما انه ليس  
بالمعنى المصدرى بل بمعنى ما يوجد في الاشياء والادوات كذا هو اعم من ارجح والذات

قوله لا يخلو على الوجود الخارجي وجعل الوجود بالمعنى المصدرى ان الكثرة والحدوث  
وفيهما ظاهرا لان هذا لا يقيد في انبثاق المدعى اذ الوجود الذي هو محل النزاع كما انه ليس  
بالمعنى المصدرى بل بمعنى ما يوجد في الاشياء والادوات كذا هو اعم من ارجح والذات



اعلم ان المتكلمين بعضهم قالوا بوجود الوجود في الخارج وبعضهم قالوا بعدم وجوده في ذاته من المعقولات  
الاشياء فيقولون ان الاول قال بعينية في اي في الخارج والكلام في النزاع في بين على ذلك ومن ذهب  
الى الثاني قال بعينية في نفس الامر وقوله قدس سره الظاهر ان النزاع في كونه في الخارج ناظر الى ذلك ولما كان  
ذهب الجمهور ان شاء الله قدس سره يظهر ما ادعاه فلكل وجهة هو مواليها

بحسبه ايضا لان ذلك يقتضي ان يكون لكل منها هوية  
ثابتة فيه يتميز بحسبه عن الاخر والاعتبار ليس  
كذلك وهذا الكلام من الشارح مبني على ما قبل في  
توجيه كلام الاساعرة وكان مذكورا في الشرح الجلي  
للجريد وهو ان الاشاعرة ارادوا بقولهم وجود كل شئ  
عين ماهية وليس زائدا عليها انه لا تمايز بينهما في الخارج

شئ هو الماهية واخر هو الوجود قائمه به في ما خارجا  
كما يدل عليه تصح ادلتهم ولا نزاع معهم في ذلك هذا  
عبارة ولما كان النزاع حاصرا لقطبا صرنا وكان المستبعد  
جدا ان يكون النزاع في كونه زائدا على قيل يمكن توجيه كلا  
الشارح بوجه لا يرد عليه هذا الايراد بان يقال مراده لا في كونها غير

انه لا يلزم من حمل المثلث على المتصور دون الوجود الا  
المغايرة بينهما بمجرد الذهن لا بحسب الامر ويكون مراده  
بالتحارج هو نفس الامر طلاقا خارجا على نفس الامر كثير  
شايع في كلامهم ولا شك ان المراد بزيادة الوجود

زيادته بحسب الامر لا بمجرد اعتبار الذهن اما انه لا يلزم  
من حمل احد الشئين على الاخر دون الاخر لا المغايرة  
الاعتبارية لا المغايرة بالذات فلان الحيوان مثلا اذا  
اخذ لا بشرط شئ يكون محولا على الانسان واذا اخذ

قد لا يثبت في الخارج كونه من المعقولات انما في الحقيقة  
في الخارج في نفسه فلو كان الوجود في نفس الامر في الخارج  
ولا يثبت في الحقيقة في الخارج في نفسه فلو كان الوجود في نفس الامر في الخارج

وكذا التصور اذا اخذ لا بشرط شئ يكون محولا على التصور  
ككونه غير انما اخذ لا بشرط شئ يكون محولا على التصور  
اخذ بشرط شئ انما اخذ لا بشرط شئ يكون محولا على التصور

قوله اقول الوجود في حاصلا بهذا التوجيه انما يتم لو كان الوجود محولا على الماهية باعتبار من الاعتبار ان كونه  
وايضا ان بهذا التوجيه يتدفع ايراد قدس سره عن نظر الشارح في ذلك بظهر من جواب نظر ودفع من توجيه العلامة ان  
اذا سلم ان الوجود لا يحمل على الماهية باعتبار من الاعتبار ان مع انه المثلث يحمل عليها لزم مغايرة الوجود للمثلث  
مغايرة بالذات اس في الخارج والذهن مع وهو ظاهر عند الرحمن

بشرط لا شئ يكون جزاء غير محمول فالشئ الواحد بالذات  
يمكن ان يكون محولا باعتبار وباعتبار اخر غير محمول  
اما ان المراد بالزيادة هو الزيادة في نفس الامر فهو  
وقد صرح به قدس سره اقول ان الوجود غير محمول على

المتصور اصلا اي بوجه من الوجوه وباعتبار من  
الاعتبارات فعلم ان المغايرة بينه وبين الماهية  
مغايرة ذاتية لا اعتبارية فقط قال المص لما كان  
صنفا اليها الخ اراد بالضم ضم الوجود الى الماهية  
على سبيل ضم المحمول الى الموضوع وصار الحاصل انه لو كان

الوجود عين الماهية او دخلا فيها بمعنى انه يكون  
بنفس الماهية او جزء منها لم يكن حمل الوجود عليها  
ما نفع من صدق ما هو صادق عليها وليس كذلك اذ  
قابلية الوجود والعدم بمعنى امكانها يصدق على  
السواد مثلا وحمل الوجود عليها ما نفع من الصدق  
المذكور ضرورة ان ثبوت الشئ لنفسه او ثبوت الجزء  
لكله ضروري سواء كان محولا او خارجا  
اذا قلنا ثابت له محمول عليه مواطاة والنزاع  
محمول عليه اشتقاقا واذا كان ثبوت الوجود  
ضروريا فلا يمكن العدم وعلى هذا لا يرد

لما هو محمول على المتصور باعتبار كونه موضوعا  
مفهوم المثلث وغير محمول عليه باعتبار كونه  
موضوعا فعدم الوجود قدس سره  
قدس سره الوجه ان الذي يكون سببا لكونه الواحد  
قدس سره الوجه واحدة واحدة وغير محمول خارجا  
قدس سره الوجه واحدة واحدة وغير محمول خارجا  
قدس سره الوجه واحدة واحدة وغير محمول خارجا

فقد انشأنا في المغايرة لعل لا يذهب عليك ان كلامنا  
قدس سره الوجه واحدة واحدة وغير محمول خارجا  
قدس سره الوجه واحدة واحدة وغير محمول خارجا  
قدس سره الوجه واحدة واحدة وغير محمول خارجا



ما اوردده صاحب الحواشي ولا ما اوردده الشارح  
كما لا ينبغي قيل والحق ان مقصود المستدل ليس  
ان كلاما يصدق على امر يصدق على المركب منه  
ومن نفسه او منه ومن جزئه لانه مع كونه غير صحيح  
غير مفيد على تقدير تسليمه اذ لا شك ان معنى قولنا  
السواد الموجود كذا ليس المراد ان المركب من السواد  
والوجود كذا وهو يتبين بل توجيه كلامه هو ان  
اذا لاحظنا امرا بعنوان وحكنا عليه بحكم ايجاب  
صادق عليه في نفس الامر فمقيدنا بالمعنونا بذلك  
العنوان او بجزئه اى لاحظنا الموضوع مرة اخرى  
بذلك العنوان او بجزئه لا يختلف هذا الحكم  
اذا تفاوت في الصورتين في الملاحظة مثلا  
اذا صدق قولنا الحيوان الناطق جوهر يصدق  
الحيوان الناطق الذي هو حيوان ناطق جوهر  
والحيوان الناطق الذي هو ناطق كذا ضرورة  
ان لا مدخل لملاحظتنا شيئا بعنوان مكرر في  
تبدل الاحكام الصادقة على ذلك الشيء في نفس  
الامر ففي ما ذكرنا الحكم على الحيوان الناطق  
المقيد بالناطق حكم على الحيوان الناطق الملحوظ

قوله وانما اوردته الشرح وصاحب الجواب  
لما بناء ايراد الشرح وصاحب الجواب  
الوجود الى الحاشية على غير الجواب الى الكل واعتبار  
الحاشية معها حتى يحصل من اجتماعها بيت رئيسية غير  
الحاشية بحدك احمد سجد  
يعني اذا كان ثبوت الوجود في مكانا  
الشيء او من جهة انتفع امكانا لعدم  
اجتماع الوجود في مكانا فالحاشية  
فصلنا عن امكانا عدم الوجود  
لا يمكن على السواد مع الوجود  
لا يرد عليه انه ان الوجود الى  
يرد عليه انه ان الوجود الى  
مخبره من الوجود الى الوجود  
فساده على سبيل خبره في الشرح بقوله والما  
لا خفاء عن الامكان الذي في

بما لاحظ  
الموضوع  
فاذا لم يختلف  
الموضوع في  
القضية لم  
يختلف الحكم  
ايضا للشارح  
المحمول ايضا  
م

کون

كونه ناطقا مرتين لاعلى الحيوان الناطق مرتين  
حتى يجوز ان يخالف هذا الحكم الحكم على الحيوان  
الناطق فقد ترفان فيه شويبا من الدقة **اقول**  
لا يخفى على احد انه اذا صدق على السواد انه قابل  
للوجود والعدم فملاحظته بعنوان الموجودية  
لا تمنع عن هذا الصدق كما اعترف وان صح الملاذ  
لكن لا يظهر بطلان التالي ثم قال فان قلت لتفيد  
الشيء بنفسه او بجزئه يتصور بوجهين احدهما تنقيد  
بهما بهو هو بان يقال مثلا الانسان الانسان  
كذا الانسان الحيوان كذا او مسلم ان التنقيب هذا  
الوجه لا يصير منشا لاختلاف الحكم وثانيهما تنقيد  
بهما بهو ذوه هو ولا ريب ان الحكم على الشيء قد يخالف  
الحكم عليه اذا قيد هو بذوه هو لان المفهوم من ذو  
غير المفهوم من هو فهو با الحقيقة تنقيد للشيء  
بغيره اليس قولنا الوجود الخارجي عارض للماهيات  
صادق مع كذب قولنا الوجود الذي هو ذو الوجود  
في الخارج عارض للماهيات وعلى تقدير ان يكون الوجود  
عين السواد او داخل فيه لا يكون في قولنا السواد  
الموجود كذا تنقيد الشيء بنفسه او بجزئه بهو هو

فان من يذكره القليل من الخوف فلا يزداد من كونه خطا اليه  
فما عساه العلة وان ربح من يفهم من قوله غير متعديا  
فان من يذكره القليل من الخوف فلا يزداد من كونه خطا اليه  
فما عساه العلة وان ربح من يفهم من قوله غير متعديا

100



بل بهود وهو فان كون السواد موجودا عبارة  
 عن كونه ذا وجود قلنا هذا مدفوع لا بان المراد  
 من الوجود في قولنا الوجود زائد هو الموجود في  
 قولنا السواد الموجود كذا لو كان الموجود عينا  
 للسواد وداخلا فيه لكان تقييد الشيء بنفسه  
 او بجزئه بهو هو فانه مدفوع بان النزاع في الوجود  
 زائد في الماهية ام لا لا يتصور الا في المفهوم من الموجد  
 لا فيما صدق عليه الموجود اذ ما صدق عليه الموجود  
 هو عين الماهية بلا شبهة ولا مجال للتنازع والتنازع  
 فيه وتقييد عليه الموجود مفهوم الموجود بالموجود  
 ايضا يتصور بوجهين احدهما ان يراد بالموجود كذا  
 ايضا مفهوم الموجود حتى يكون قولنا الموجود كذا  
 ان المفهوم من الموجود الذي هو هذا المفهوم كذا  
 ويكون مثل قولنا زيد الذي هو زيد كذا اوج لا يختلف  
 الحكم على الموجود قبل التقييد وبعده وثانيهما ان  
 يراد بالموجود الثاني ما صدق عليه الموجود حتى  
 يكون معنى قولنا الموجود الموجود كذا ان الموجود  
 الذي هو فرد الموجود كذا ولا شك ان الحكم على  
 مفهوم الشيء من حيث انه مفهوم قد يخالف الحكم

واذ كان المراد من الوجود في الدعوى المفهوم كذا  
 قولنا السواد الموجود كذا فبشرط قولنا الموجود كذا  
 فتقييد مفهوم الموجود

على ذلك

على ذلك المفهوم من حيث انه فرد لنفسه  
 فان مفهوم الموجود من حيث انه مفهوم بصدق  
 عليه بعض الاحكام الايجابية ككونه من المفعول  
 الثانية وكونه من الامور العامة وغير ذلك  
 ومن حيث كونه فردا للموجود الخارج لا يصدق  
 عليه شيء من الاحكام الايجابية لا متنازع تحققة  
 في الاعيان ولا مسترة في ان المراد بالموجود في  
 قولنا السواد الموجود كذا هو المعنى الثاني  
 اي الذي هو فرد والموجود كذا فكون الحكم عليه  
 مخالفا للحكم على السواد من غير تقييد بالموجود  
 لا يفيد المغايرة بل لان كون السواد موجودا  
 ان كان عبارة عن كونه ذا وجود يكون موجودية  
 باعتبار امر زائد على ذاته عارض له وهو كونه  
 ذا وجود وان كان ذاته عين الوجود وبالجملة  
 المقصود من كون الوجود زائدا على الماهيات  
 ليس الا ان موجوديته ليس باعتبار كونه وجودا بل  
 باعتبار كونه ذا وجود ومعرض الوجود اعم من  
 ان يكون الوجود غيره او عينه كما في وجود الوجود  
 لعروضه لنفسه هكذا حقق هذا الكلام لم يمكنك

لما كان عدم صدق الاحكام الصادقة على مفهوم كذا  
 من حيث انه مفهوم على من حيث انه فردا لمفعول  
 فردا للمفعول من حيث انه مفهوم كذا  
 حيث لم يعلم ما سبق ولا ذكر دليل وهو قوله لا متنازع  
 او نقول بل على معنى لا موجب

عند لا يفيد المغايرة حاصلة التقييد ان كان هو هو  
 فاما الماهية فانه لا يكون له وجودا بل لا يكون له  
 هذا السؤال اعني قوله فان قلت تقييد الشيء بنفسه

مع ان المطلوب



دفع كثير من شبه الواردة في هذا المقام <sup>سبب</sup> الى فيه فيما بعد وسنتكلم عليه هناك <sup>المص</sup> والستود  
 مع الوجود لا يصدق عليه ذلك <sup>اقول</sup> ان اراد  
 بالسواد مع الوجود مجموع السواد والوجود  
 فعدم صدق ذلك المفهوم عليه بناء على ان هذا  
 المجموع غير قابل للوجود وان اراد نفس السواد المضمون  
 اليه الوجود فعدم صدق مبنى على ان المضمون اليه  
 غير قابل للعدم اللهم الا ان يراد الانضمام على سبيل  
 التقيد بان يكون القيد خارجا والتقييد دخلا <sup>فلا يمكن عدم</sup>  
 اذ على هذا التقدير ايضا لا يكون قابلا للوجود  
 قال الشارح انه قابل للوجود المضمون اليه وللعدم <sup>فلا يكون</sup>  
 قيل فيه اعتراف بزيادة الوجود فان السواد اذا  
 كان قابلا للوجود يكون موجوديته باعتبار قبول  
 الوجود لا باعتبار كونه وجودا وبالجملة لو كان  
 وجود الشيء عين ذاته او دخلا فيه اي يكون  
 موجوديته باعتبار ذاته وباعتبار جزئه  
 لا باعتبار امر زائد على ذاته لا يكون ممكنا ضرورة  
 ان ما يكون بذاته موجودا لا يجوز عدمه وكل  
 ما يجوز عدمه فاعتبار وجوده امر زائد على <sup>هذا الغرض على نفس الغرض الاول</sup>

لانه لو كان المجموع قابلا للوجود لزم كونه الماهية موجودة  
 بوجودها من المضمون والعرض لانه العرض على المجموع  
 عارض على الاجزاء اوله لانه يلزم التسلسل في الوجود  
 المترتبة لنفسه لانه التسلسل مع ان التسلسل محال في ذاته  
 اما لزم ان يكون التسلسل في المجموع لو كان قابلا للوجود  
 وجوده فاذا فرضنا وجوده تحقق بينه وبين مجموع  
 تان من مجموع المجموع الاول والوجود الذي لا يمكن  
 فكل واحد من المجموع ايضا قابلا للوجود اذ لا يمكن  
 بالفضل فكل واحد من المجموع ايضا قابلا للوجود  
 ايضا تحقق مرتبة ذات واهم كذا افيد عبد الرحمن  
 اما لانه يلزم ان يكون الوجود وجودا لانه مركب  
 من المضمون والوجود لان الوجود امر اعتباري لا وجود  
 في الخارج فيكون معدوما فلا يقبل الوجود  
 فيدفع هذا نظر الشارح وكذا بالزيادة انشائية  
 فلا تفقد

على ذاته لا عين ذاته الواجب عندهم معنى سواد  
 الموجود بذاته وبهذا اشار حجاب التجريد بقوله  
 ولتحقق الامكان والاياد عليه بان الامكان  
 عبارة عن تساوي نسبة الوجود والعدم اشتقاقا  
 الى شيء وكون الشيء عين الوجود لا ينافي تساوي  
 نسبة الوجود والعدم اليه اشتقاقا لجواز  
 ان يكون نسبة الشيء او سلبه الى نفسه اشتقاقا  
 متساويين فان الوجود المطلق كونه موجودا  
 بالوجود المطلق الذي هو نفسه ومعدوم بالعدم  
 المطلق الذي هو سلبه ممكن له بالذات والجواز  
 عنه بان المراد من الوجود هو الموجود فضعفهما  
 غير مخفي عليك ان كنت بمصدق بما ارسلنا اليك  
 سابقا من تحقيق المقام وتوضيح المرام <sup>اقول</sup> الا  
 للشارح الجديد للتجريد والجواب للاستدلال الحق  
 والاياد الذي ذكره فما اورده الفاضل اللازم  
 في تعليقه في التجريد وحاصل كلامه هناك  
 ان النزاع في كون الوجود عيننا او زائدا يرجع الى  
 ان السواد مثلا هل موجود بذاته او بعروض  
 الوجود له لانه عين مفهوم الموجود وكيف وكون

الكلام  
 الوجود زائد على الماهية المحلقة لتحقيق الامكان في ذاته  
 يدل على ان الموجود بوجوده لا يكون حجابا  
 حاصل الايراد في تحقيق الامكان لا سلبا من الزيادة  
 ولما سلبها لو كان متساويا لعينه وليس كذلك  
 لانه الامكان عبارة الى شيء  
 لما مر في تعليل الشيء بنفسه هو ذو في الحقيقة تقييده  
 لغيره كونه بعينه بنفسه بهذا الوجه ضرورة ان يكون  
 حتى يتسحق التسبب عن نفسه بهذا الوجه  
 فكل واحد من الشيء بنفسه في نفسه ضرورة ان يكون الوجود  
 عين الماهية او دخلا في كونه الوجود ضرورة ان يكون  
 فلا يكون ممكنا  
 هذا ما اشار اليه بقوله في نسبة الوجود  
 ضعفا معلوما في الحاشية الثانية في الطول فضعف الايراد  
 من قوله بان كونه السواد هو وصفه في جواب  
 مع قوله قبل هذا القول فانه يندفع به ان النزاع  
 الى قوله بل لا

علا جلال بقوله ان المراد من الوجود هو الموجود



السواء عين مفهوم الموجود كمفهوم الموجود لا  
 لا يقتضي كون وجوده بذاته حتى ولجب لوجود  
 ويخرج عن الامكان بذلك وهذا القائل قد انحل  
 عنه وليس بالاسناد من كون المراد بالوجود الموجد  
 ان النزاع في ان مفهوم الموجود او ما قصد عليه عين  
 الماهية بل هو في ان الماهية هل هي موجودة بعينية  
 الوجود او بزيادة كيف وكون المراد من عينية الوجود  
 عينية الموجود في الواجب فما ذهب اليه السيد شنع  
 عليه الاستناد وحقق ان المراد من عينية الوجود بمعنى  
 ان الموجودية بنفس الذات لا بامر مغاير لها وهذا ظاهر  
 من تعليلاته في غير هذا الموضع وفي هذا الموضع ايضا  
 لمن تأمل فيه واجاد لا من تجربته بما بهام العبادات قال السيد  
 فلو كانت مستعدة للوجود والعدم الحواشي بقابلية  
 الوجود لا تدفع ذلك نعم يجاب بالمناقشة التي اشار اليها  
 قدس سره قائل وانت تعلم انه لو حصل تضاد في عليها  
 بلو امر الماهية اندفع المناقشة **قوله قدس سره** الدليل  
 المذكور ان اول الحجة قيل **اقول** يعني ان الدليلين المذكورين  
 اوله لان على زيادة الوجود من غير توقف على كون الوجود  
 مشتركا معنويا بل هما يدلان على زيادة الوجود مطلقا

نفس  
 كلامه

وحاصل هذه المناقشة منع الملازمة لا انبثاق  
 اللازم كما هو مقتضى لا يقال وهذا انت  
 بالتأمل

والفرق بين الحصة والفرد ان الفرد امر حقيقي واضح  
 بنفسه لا امر مجسم ان يكون الكل بالنسبة اليه  
 عرضيا وذاتيا وجب وقوعا والحصة امر اعتباري  
 يفرض العقل بها عين الكل باعتبار تقسيمه  
 مع التقسيمات والكل بالنسبة اليها ليس  
 من النوع

سواء كان مشتركا معنويا او لفظيا بخلاف  
 الدليل الثالث فان اتمامه موقوف على اشتراك  
 الوجود بمعنى فمراده قدس سره بالوجود الخاص هو  
 الوجود المحض بكونه موجودا على تقدير الاشتراك  
 اللفظي لا فرد الوجود المطلق فلا يرد عليه ما قيل  
 من ان اتمام الدليل على زيادة الوجود الخاص موقوف  
 على ان يثبت ان في الموجود افرادا من الوجود المطلق  
 وراه حصة ودونه حرط الفتاد ثم **اقول** في قوله  
 ويمكن تقيمه بحث لان ما ذكره ليس تقسيم الدليل المذكور  
 في المتن بل دليل اخر برأيه يدل على نفي عينية الوجود  
 لجميع ماهيات كما ان الدليل المذكور في المتن يدل على جوبه  
 لها ومثل ذلك لا يسمى **اقول** المورد هو الشارح  
 الجديد للتجريد وانما اورد كلامه قدس سره في حاشيته  
 على الشرح القديم للتجريد وعبارة ثم صريحة في ان  
 المراد من الوجود الخاص هو فرد الوجود المطلق  
 حيث قال القائلون باشتراك الوجود معنى عندهم  
 وجود مطلق مشترك بين جميع الموجودات ووجود  
 خاص لكل موجود وهذا الدليل انما يدل على ان  
 الوجود المطلق المشترك زاد على الماهية ولا يدل

١٣٥  
 ١٣٦  
 ١٣٧  
 ١٣٨  
 ١٣٩  
 ١٤٠

من على السيد يقول ان اتمام الدليل على زيادة الوجود



ان المطلق نفس ماهية الخاص وجز منها ولم يثبت  
فان كان المدعى  
والا على المدعى  
اذ المدعى بانه  
الوجود الخاص  
نعم

على كون الوجود الخاص ذاتا عليها الا ان يثبت  
ان المطلق نفس ماهية الخاص وجز منها ولم يثبت  
واما المناقشة التي سماها بحثا فوابها انه قدس سره  
ليس في صدد توجيه كلام المتن وبنا انه وافق بالمقصود  
وهو الزيادة على ما فهمه بل انه يمكن ضم شئ اخر اليه و  
تتميمه على اختلاف النسخ وعلى هذا فلا مجال للورود والبحث  
الذي ورده **قال الشارح** اذ لا ذات اعم منه قيل قول فيه  
نظرا لا يلزم من نفي الاعمية عن سائر الذاتيات اثبات  
الاعمية للوجود على تقدير كونه ذاتيا وهو ظاهر لكونه  
ان لا يكون بعض الذاتيات اعم من الوجود ولا يكون  
الوجود ايضا اعم منه وايضا اثبات اعمية موقوف  
على كونه من الاجزاء المحمولة وهو م <sup>ان الذات</sup> والحق ان فرض  
دخول الوجود في جميع الماهيات الممكنة يستلزم تركيب  
كل ماهية من اجزاء غير متناهية مترتبة من غير  
احتياج الى اثبات اعمية الوجود ثم جنسيته ثم اثبات  
الفصول المميزة وذلك بان يقال لو كان الوجود  
جزء الكل ماهية لكان للماهية الموجودة جزء اخر  
موجود ضرورة امتناع تقوم الوجود بالمعزوم  
ولذلك الجزء جزء اخر وهكذا الى غير النهاية **اقول**

هذا الكلام

هذا الكلام من الشارح مبني على ما تقدم عند  
من انه لا يجوز تركيب الماهية نوعية كانت واجنسية  
من امرين متساويين اذ لا بدح من تحقق اعم الذاتيات  
فاذا لم يكن ذاتي اعم منه فهو يكون اعم الذاتيات  
او يقال هذا من قبيل التنبيه بالحد على الحدود  
بناء على ان المراد باعم الذاتيات ما لا ذاتي اعم منه  
وتفسير اعم الذاتيات بهذا المعنى مذكور في المحاكمات  
وعنه والثاني اولى لانه لو بني الشارح الكلام عليه  
ينبغي ان لا يورد ما <sup>على العلامة</sup> اوردته حيث قال وفي قوله  
لو كان المدعى انه ليس جزءا لمع على ما استقف عليه  
ثم لو كان الكلام في الوجود اذ دفع احتمال كونه من  
الاجزاء الخارجية وما صدر عنه بالحق فمذكور  
في شرح التجر يد وسيجيئ الايماء اليه في اخر البحث  
ان شاء الله تعالى **قوله قدس سره** لا يقال لاحاجة الى  
قول الشارح بناء على ان الوجود مفهوم مشترك  
المع قيل **اقول** يعني هذا الايراد اذ قول الشارح  
بناء على ان الوجود مفهوم مشترك بين القول  
اذ لا ذاتي اعم من الوجود الذي هو تعليل  
لاعمية الوجود وتوجيه كلامه هو ان الوجود



اعلم الذاتيا اذ لا ذاتي من الذاتيات المشتركة  
اعلم منه لان الوجود مشترك بين سائر الموجودات  
وغاية ما يتصور من الاشتراك هو هذا فلا يكون  
شيء من الذاتيات المشتركة اعم منه واذا كان كذلك  
كان يراد قوله ذلك لبيان اعمية الوجود فإى  
سبيل الى الاعتراض عليه بان الاعمية تستلزم  
الاشتراك فلا حاجة الى ذكره ولست افهم انه  
قدس سر على ما حمله فإورد عليه ما اوردته **اقول**  
لا يعجزني هذا الايراد اذا الشارح حيث فصل  
قول المصير المشتركة عما قيل افهم منه انه جعل قوله  
بناء على الاشتراك كما ان قوله اذ لا ذاتي اعم منه  
جعل على لقول المصير اعم الذاتيات المحاصل ان المدعى  
مركب من امرين احدهما كون الوجود اعم الذاتيات  
وقد علمه بقوله اذ لا ذاتي اعم منه وثانيهما كونه  
من الذاتيات المشتركة وعلمه بقوله بناء ولا يخفى  
ح ورود السؤال وقوة **قوله قدس سر** لا نأقول  
الاعمية تقتضي الصدق بدون الاخص ولا يلزم  
الاشتراك المعنوي **قول** فيه نظر اذا العموم والخصوص  
صفة المفهوم حقيقة يتصف اللفظ بهما بالعرض

جاءت انبثات كونه اعم الذاتيات الغيبة المشتركة فاشح  
الى كونه اعم الذاتيات المشتركة عند المركب

واذا لم يكن

واذا لم يكن هناك مفهوم مشترك فكيف يتصور  
العموم والخصوص لا يقال لعل المفهوم المشترك  
هو ما يطلق عليه لفظ الوجود فعموم الوجود  
لو كان بهذا المعنى لا يستلزم الاشتراك المقصود  
من هذا الكلام لاننا نقول بقى السؤال بانه لو لا يرد  
بعموم الوجود ما هو المتبادر من اللفظ حتى لا يحتاج  
الى هذا القيد وكذا ان قيل قد يتصف اللفظ بالعموم  
بناء على اكثر من معانية بالنسبة الى لفظ كان معناه  
اقل لان يقال مقصوده قدس سر ان هذا القيد  
يدفع توهم ان العموم باعتبار اطلاق اللفظ على معنى اكثر  
فتدبر **قال الشارح** فيلزم تركب الماهية من امور  
غير متناهية مترتبة **قيل** اقول قيل انه بطل لان المركب  
لا بد له من الانتهاء الى البسيط مبدا والمركب فاذا  
انتفى المركب والكثرة ولو كانت غير متناهية  
لا بد فيها من الواحد واعترض عليه ان التركيب العقلي  
عندهم قسمين احدهما ما هو بجزاء التركيب الخارجي  
كما يقال ان الجنس ما اخذ من المادة والفضل من الصورة  
والثاني ان يكون تحليلا محصنا كما في البسائط الحاذية  
تركيب السواد من اللون وفايض البصر لا يجري

هذا مع كبرى الكلية بان المراد من المركب بناء على المركب  
التي هي ارجو ان يمنع دليل وهو ان البسيط الحقيقي  
مطلقا حتى لا يتخللها الاعتراض الثاني ايضا فكيف  
المقدرة والتقدير بخلاف السند فان السند الاول بان  
في المركب التحليلي لا يبرهن انتفاءه الى البسيط الحقيقي  
الثاني بان المركب مطلقا لا يقتضي البسيط الحقيقي  
سواء كان المركب  
العدد

لعل وجه ان قوله اطلاق اللفظ اشار الى العموم  
الاول وقيل على معنى اشار الى الاعتراض الثاني  
هذا القيد لدفع توهم ان العموم باعتبار اطلاق اللفظ على معنى اكثر  
التي هي ارجو ان يمنع دليل وهو ان البسيط الحقيقي  
مطلقا حتى لا يتخللها الاعتراض الثاني ايضا فكيف  
المقدرة والتقدير بخلاف السند فان السند الاول بان  
في المركب التحليلي لا يبرهن انتفاءه الى البسيط الحقيقي  
الثاني بان المركب مطلقا لا يقتضي البسيط الحقيقي  
سواء كان المركب  
العدد

لا بد له من الانتهاء الى البسيط مبدا والمركب فاذا  
انتفى المركب والكثرة ولو كانت غير متناهية  
لا بد فيها من الواحد واعترض عليه ان التركيب العقلي  
عندهم قسمين احدهما ما هو بجزاء التركيب الخارجي  
كما يقال ان الجنس ما اخذ من المادة والفضل من الصورة  
والثاني ان يكون تحليلا محصنا كما في البسائط الحاذية  
تركيب السواد من اللون وفايض البصر لا يجري



الدليل المذكور في هذا القسم لذي هو بحسب  
اصطلاحهم داخل في التركيب لعقلي وان لم يحلل  
بالفعل ولم يوجد الاجزاء بالفعل في الذهن فلا  
يتم ما ادعوه من نفي كونه جزءا عقليا مطلقا <sup>بوجود</sup> **اقول**  
وحاصله ان المركب من الاجزاء التحليلية لا يلزم  
الانتهاء الى البسيط لجواز ان لا يقف التحليل عند حد  
معين كما في انقسام المقادير الى غير النهاية ثم اعترض  
بان للما نفع ان يمنع كون البسيط الحقيقي مبدء المركب  
مطلقا الى ان يقوم عليه البرهان فان القدر <sup>الضروري</sup>  
هو ان المركب لا بد له من اجزاء يقوم هو بها واما انها  
الى ما ليس بمركب فليس بينها بنفسه والكثر لا بد فيها  
من الواحد العددي لا من الواحد الحقيقي لجواز ان <sup>الواحد الحقيقي والكثير</sup> <sup>يشتمل على احاد</sup>  
على احاد اخرى وهكذا امثلا الكثرة من افراد الانسان  
لا بد فيها من الانسان الواحد ثم الانسان الواحد يشتمل  
على احاد اخرى لا يكون انسانا ويجوز كون كل من تلك  
الاحاد ايضا مشتملا على احاد لا يكون من نوع تلك  
الاحاد وهكذا الى غير النهاية فالاولى ان يتمسك  
ببرهان التطبيق هذا كلام المعترض وانا **اقول**  
كل من الاعتراضين مندفع اما الاول فلان الاجزاء

يعني ان هذا المركب لا يوصف بصفة التركيب  
لا في الذهن ولا في الخارج مع ان هذا الشيء  
مركب ذهني اصطلاحيا بمعنى صفة  
التحليل انه لم يحلل قط  
تم

المحلل

التحليلية المحضة للشيء متأخرة عن ذلك الشيء  
اذ وجودها متوقف على اعتبار الذهن امر في  
ذلك الشيء فيحصل له اجزاء مثلا المقدار المتصل في  
ذاته ليس له جزء الا بعد القطع او الكسر <sup>في الشيء الصلب</sup> <sup>والفصل</sup> <sup>والقطع والكسر</sup>  
وقد صرحوا بذلك وكلام المعترض ايضا صحيح  
في ان وجود الجزء بالفعل موقوف على التحليل حيث  
قال وان لم يحلل بالفعل ولم يوجد الاجزاء بالفعل  
ولاشك ان وجود الشيء لا يكون مؤخر عنه فالجواب  
لا يكون من الاجزاء التحليلية وبالحيلة المركب من الاجزاء  
التحليلية كالمقدار مثلا موجود بالفعل وان لم يحلل  
الذهن اجزائه فحصول الاجزاء له بالفعل ليس بعد  
التحليل فالوجود لا يكون من الاجزاء التحليلية و  
اما الثاني فلان الشيء اذا كان مشتملا على الجزء  
بالفعل وذلك الجزء ايضا يكون مشتملا على الاخر  
وهكذا الى غير النهاية فيكون هناك كثرة باعتبار  
تلك الاجزاء واجزاء الاجزاء بالغاما بالغ وواحد  
من تلك الكثرة لا يجوز ان يكون مشتملا على الجزء  
بالفعل والا لم يكن ما فرض واحد واحد من هذه الكثرة  
بل كثير مشتملا على احاد تلك الكثرة ولنقدم لبيان

في الشيء الصلب  
والفصل  
والقطع والكسر



ذلك مقدمة هي ان الكثرة التي تكون باعتبار  
اجزاء الشيء لا يكون ذلك الشيء واحدا منها  
مثلا اذا اعتبرنا عشرة بيوت يكون هنا الكثرة  
متألفة من عشرة احاد ويكون واحدا بيتا  
واحدا فاذا قسمنا كل بيت الى عشرة اجزاء يكون  
هنا كثرة متألفة من مائة احاد واحد تلك  
الكثرة لا يجوز ان يكون واحدا من تلك البيوت بل  
يكون واحدا هاجزا من عشرة اجزاء بيت واحد و  
هو ظ و اذا قررت هذا فنقول الكثرة التي كلامنا  
فيها لما اخذت باعتبار الاجزاء واجزاء الاجزاء  
بالغا ما يبلغ لا يجوز ان يكون ما فرض واحد منها  
مشملا على الاجزاء لانه لو كان له جزء لكان  
تلك الكثرة باعتبار اجزائه فلا يكون هو واحدا  
منها لما عرفت من ان الكثرة ان كانت باعتبار اجزاء  
الشيء لا يكون ذلك الشيء واحدا منها فاقول  
**اقول** الاجزاء التحليلية كالجنس والفصل موجودة  
في الخارج بوجود الكل من حيث الذات وتأخرها  
عن الكل انما بصفة كونها اجزاء اذا لم يتحقق  
المادة والصورة الخارجية والافق ضمنهما

مقدمات خارجة

منقدمات خارجة من قال بجزئية الوجود لا  
يقول بان الماهية موجودة بالوجود بوصف  
الجزئية بل انها موجودة بذاته وقد عرفت ان ذات  
غير متأخرة بل قد يتقدم واما الايراد الاجتزالي  
ان الاستناد المحقق منع كون البسيط الحقيقي مبدا  
المركب واداد بالبسيط الحقيقي ما لا يكون له جزء  
بالفعل ولا يقبل التحليل الى اجزاء ايضا والظاهر  
ان ما ذكره على تقدير صحته انما يدل على اشتغال المركب  
على جزء واحد بالفعل اي لا ينقسم بالفعل واما ان لا يقبل  
الانقسام والتحليل فلا يدل عليه اذ كون الجزء  
واحدا لا ينافي امكان تحليله الى الاجزاء وما مذهب  
من المقدمة من ان الكثرة اذا كانت باعتبار اجزاء  
الشيء لا يكون ذلك الشيء واحدا منها مسلم لكن لا  
يفيد في هذا الموضع اذ الكلام في ان ما يقبل التحليل  
الى غير النهاية ولم يحلل لم يكن كثيرا من حيث الاجزاء  
كثيرا حقيقة والكثرة فيه انما يكون بالقوة وما  
يحلل منه يكون واحدا حقيقة ولا يكون كثيرا حقيقة  
ولكن يقبل التحليل والكثرة فيهما ذكره خلط بين ما  
بالقوة وما بالفعل فتأمل **قال الشارح** هذا اذا كان







الشارح اتمام الدليل المذكور في المتن بما يحتمل  
 الجنس على الجزء المشترك والفصل على الجزء المميز  
 وكان هذا الكلام توجيه لما في المتن لا تركاله  
 وابراد دليل اخر من عند نفسه كما هو المتراخي من  
 الشرح في بادي النظر **قال الشارح** لا حاجة في انباء  
 التركيب الى اثبات الفصل هذا بناء على ما مر من قول  
 الشارح عند قول المص لا نه لو كان داخل فيها  
 في الماهية الممكنة بل في الموجود بأسرها على ما  
 يدل عليه قوله بعد ذلك بسطرين ولكن امينا  
 الواجب عن الممكن فصل وقوله قدس سره في الحاشية  
 الاخرى فقد شارك الواجب الماهية الممكنة في  
 الوجود المحملي على ارجاع الضمير الى الماهية الممكنة  
 ولا يلزم الاستدراك بل المنع فقط ولذا قال  
 بعد ذلك عند قول الشارح وفي ذلك محذور  
 بل المحذور لزوم الاستدراك **قوله** قدس سره  
 وتوجيه كلام العلامة لما كان ظاهر كلام القائل  
 انه بعد تسليم كون الوجود جنسا منع التركيب و  
 كونه جزأ وهو ظاهر لفساد اشار الى توجيهه  
**اقول** كلام الشارح مبني على حمل الماهية في قول

العلامة  
 الوجود الماهية  
 قوله قدس سره لا يخفى ان عدم عروض

الماهية

العلامة غير عارض لشي من الماهية الممكنة  
 على ما يدل عليه سوق كلامه مع ان اطلاق  
 لفظ الماهية على الواجب غير متعارف عندهم  
 وتقيد الماهية ههنا بالممكنة نصريح بما علم  
 من كلامه وكون الوجود غير عارض لشي من الماهية  
 الممكنة امر ثابت للماهية الممكنة فميزها عما عداها  
 لان مرجعه كون الماهية الممكنة بحيث لا يعرض له  
 الوجود ولو لم يكن مراده ما ذكرنا لكان قيد الممكنة  
 لغوا محضاً وبالجملة لا وجب لا يبراد على الشارح بان  
 هذا امر مشترك بين الواجب الممكن نعم يعني ان في هذا  
 التقيد ركاز لان المقصود ان يحصل الامتياز في  
 الممكنات بهذه الصفة من جهة التقيد بالموصوف  
 قد بر وقيل **اقول** هذا بناء على توجيه قدس سره للمفهوم  
 المذكورين ظاهر واما الشارح فقد حمل كلام المحقق  
 وح على ان منعه الثاني ايضا على تقدير العروض في الواجب  
 وتوجيه كلام المحقق حينئذ هو انه لا يلزم من اشراك  
 الواجب للممكنات في جنسها امتيازها عنها بفضل  
 لانه ذاتي في الممكنات وعرضي في الواجب وهذا القيد  
 يكفي في الامتياز ونسلم ان هذا القدر لا يكفي في الامتياز

وهو هنا كما ان التقيد بهذا الصفة  
 في نفسه الماهية بالممكنة فليس المقصود  
 ممكنات بهذه الصفة من جهة التقيد بالموصوف  
 ان المميز مجرد الامكان  
 عبد الرحمن



لكن لا يجوز ان يكون امتياز الواجب عن المحكم  
 على هذا التقدير بامر عدي لا بد لفيه من دليل و  
 التوجيه بهذا الوجه كان احسن لان مدار كل من  
 المنهين على هذا التوجيه على ما هو الواقع وهو  
 عروض الوجود للواجب **قول** لا يحى سماجة هذا  
 التوجيه لانه يصير هكذا لو لم يكن الامتياز بالعرض  
 فيمكن ان يكون الامتياز بامر عدي هو عدم العروض  
 وذلك كما ترى **قال** الشارح **ثم** **قول** لوجعل مرجع الضمير  
 لما دفع ما نقله عن العلامة ثالثا بقوله وفيه نظر  
 فترض لدفع الاولين بقوله **ثم** **قول** فهذا الكلام متعلق  
 بقوله وفيه نظر وهذا الارجاع بعد لفظ كما لا يخفى  
 هذا وانت تعلم ان عدم توجه ايراد العلامة على هذا  
 التوجيه انما يكون اذ جعل المدعى رفع الایجاب الكلي  
**قوله** فترسره لانم لجواز ان لا يقتضى شيئا منها قيل **قوله**  
 ويمكن ان يقال تسلمنا انه يقتضى الدخول والادخول  
 لكن لانم انه لو اقتضى الدخول يكون دخلا في الجميع  
 لجواز ان يقتضى الدخول بشرط كونه في هذا الماهية  
 والادخول بشرط كونه في تلك الماهية وما قيل  
 من ان مراد المستدل من الاقضاء هو الاقضاء

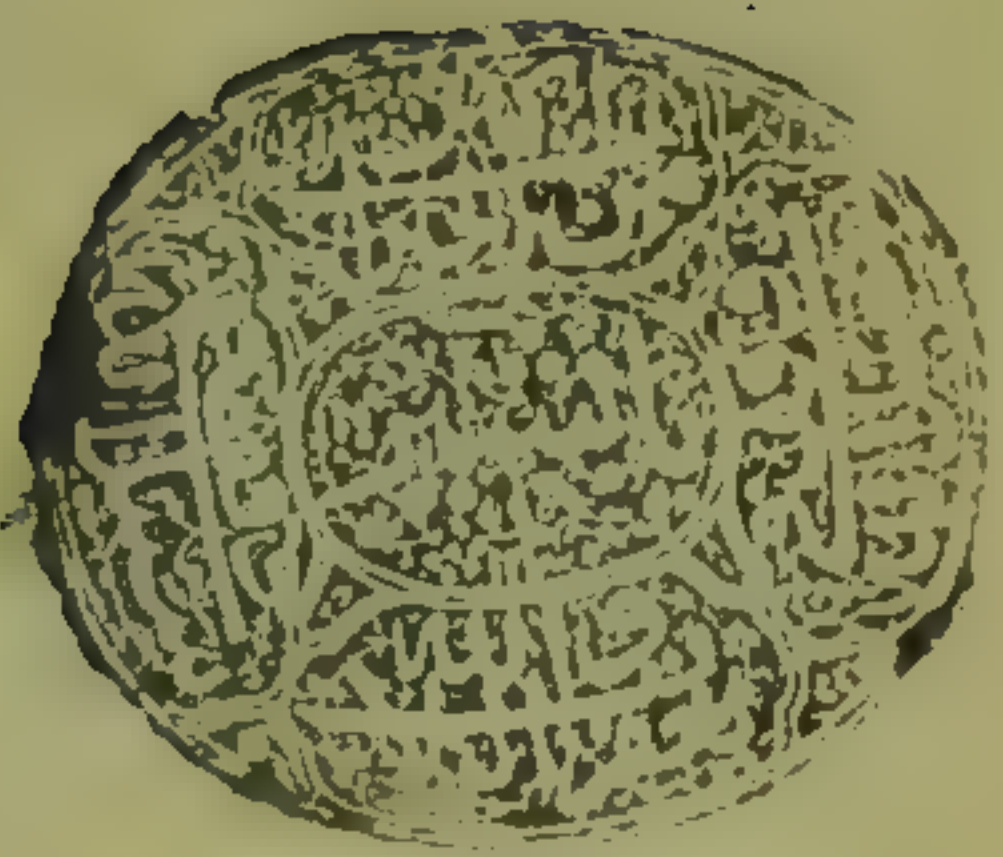
حتى يكون مقتضى المدعى في المقدم موجب كلية واما  
 اذا كان سائبة كلية يكون المدعى في المقدم  
 موجبة جزئية فيكون مقتضى المدعى في المقدم  
 في بعض الموجودات فيقتضى جزئية في المقدم  
 كما قلناه

ارجاع مقتضى الموجودات يقتضى ايراد الواجب كونه  
 ارجاع مقتضى الموجودات يقتضى ايراد الواجب كونه

والادخول بشرط كونه في تلك الماهية وما قيل  
 من ان مراد المستدل من الاقضاء هو الاقضاء

التام

التام فلا بحث معه الا منع الاقضاء واما بعد  
 تسليم الاقضاء الذي ادعاه فلا مجال لقوله بانه  
 يقتضى العروض في البعض والدخول في البعض لان مقتضى  
 الشيء لا يختلف عنه فيلزم ان يكون كل حصة من الوجود  
 عارضا لبعض داخل في بعض وهو باطل فهو مدفوع  
 لان المستدل وان اراد بالاقضاء الاقضاء التام  
 لكن للمانع ان يمنع مطلق الاقضاء الذي هو عام متما  
 ادعاه المستدل ولا يتم بعد تسليم ما منعه يمنع الاقضاء  
 التام الذي ادعاه المستدل وهو بحث شائع لاقتضا  
**قول** ولا يخفى ان المستدل اراد بالاقضاء الاقضاء  
 التام حتى يترتب عليه الاستواء والاتفاق وهو  
 ايضا معترف بالحاشي العلامة قدس سره منع الاقضاء التام  
 وبعد تسليم ما منعه لا يمكن منع آخر بل منعه متضمن  
 لمنهين لان انتفاء الاقضاء التام اما بانتفاء الاقضاء  
 مطلقا او بتحقق الاقضاء في الجملة من دون ان يكون  
 تاما فاذا ذكره مندرج في كلامه قدس سره وبعد تسليم  
 ما منعه لا يتوجه ايراد اخر اصلا **قال** المصنف الثاني  
 كونه ممكنا قيل **قول** ليس المراد بامكان الوجود امكانه  
 بالنظر الى ماهية الواجب بمعنى ان ثبوت الماهية با





لا يكون الوجود مفقودا بالماهية

بالنظر الى ذات الماهية يكون ممكنا لان هذا  
غير لازم من الافتقار الى الماهية ولانه لو صح  
هذا لما كان ليا في المقدما حاجة في اثبات المطلوب  
اذا يكفي حينئذ ان يقال فلا يكون ما فرضناه واجبا  
بل ممكنا هذا خلف بل المراد بامكانه امكان ثبوت  
بالنظر الى ذاته والمراد بثبوت هو ثبوت الماهية  
لا ثبوتها في ذاته فلا يرد ان الوجود ليس مما له عين  
خارجي بل هو من المعقولات الثانية فكيف يصح  
وصفه بكونه ممكن الوجود ولا شك ان كما ان ثبوت  
الشيء لذاته يتصف بالامكان وينتقل الى العلة كذلك  
ثبوت الشيء لغيره يكون كذلك فحاصل الدليل ان الوجود  
على تقدير قيامه بالماهية فيكون ثبوت الماهية  
بالنظر الى ذاته ممكنا فيكون بالنظر الى ذاته مفقودا  
في ثبوت الماهية الى علة فعلته الخ وعلى هذا التوجيه  
لا يرد ما اورده بعض المحققين في هذا المقام من  
ان المحوج الى العلة هو الامكان كما سبق تحقيقه  
فاتصاف شيء بامر اذا كان ممكنا وكان ذلك الشيء  
بحيث يجوز ان يتصف بذلك الامر ويجوز ان لا يتصف  
به لم يكن هناك بدم من علة تجعل ذلك الشيء متصفا

بهذا الامر

بهذا الامر فان الشوب لما جاز ان يتصف بالبيان وجاز  
ايضا ان لا يتصف به احتاج الى علة تجعله ابيض وكذا زيد  
لما جاز ايضا ان يتصف بالوجود وجاز ان لا يتصف به احتاج  
الى علة تجعله متصفا بالوجود واما اذا لم يكن التصاف شيئا بامره  
ممكنا بل واجبا او مستغلا فلا حاجة هناك الى علة تجعله متصفا  
فان اتصاف الاربعاء بالزمنية لما كان واجبا ولم يجز ان لا يتصف  
لم يكن هناك حاجة الى علة واذا قلنا هذا فنقول ان ذلك لو  
تعالى لما وجب اتصافه بالوجود ولم يجز ان لا يتصف به اي  
هناك علة بها يصير متصفا بالوجود فان شأن العلة  
ترجيح احد الطرفين المتساويين على الاخر فاذا لم يكن هناك  
طرفان متساويان فاق حاجتنا الى علة ترجيح احدهما وما يقال  
ان الواجب يقتضي ذاته وجوده فعلة ان ذاته بحيث لا يجوز  
ان لا يتصف بالوجود لان هناك اقتضاء وثابت وذلك  
لان اتصاف الواجب تعالى بالوجود على تقدير زيادته بالنظر  
الى ذاته وان كان المفروض انه ضروري ولا يمكننا الحكم بانقضاء  
وجوده الى العلة اذا لاحظنا ذاته موجودا لكن اذا لاحظنا  
الذات وجوده تعالى ووجد مفقودا في ثبوتها له تعالى اعم منه  
ففيحكم بان الوجود في كونه ثابتا للواجب يحتاج الى علة لان  
كون الوجود ثابتا للواجب ليس ضروريا بالنظر الى الوجود بل

انما نريد ان لا حاجة الى علة اصلا في ذاته وانما نريد ان لا حاجة  
الى علة لغيره ما هيته فليس مستغلا في الشيء الاول ما هو  
السيد قد سأل في حاشية ان الحق قد ان افوجه الارجح  
معدلة بما هيته والتفصيل يطلبه القارئ  
فيجب ان لا يجوز الوجود نفسا بهيته تعالى  
ولا ذاته فيها بل خارجا عنها  
ولا يلزم ان يكون ممكنا  
ففي غير الحدود  
الذي هو  
الامر الذي لا يخلو من ذاته  
فان الوجود في ذاته  
لا يقتضي وجوده  
اجاب عنه الشافعي  
تعالى

وهذا الكلام بالنظر الى ذاته تعالى  
فردوا



في علم الله تعالى  
الذي لا يتغير ولا يتبدل  
والذي لا يحد ولا يحيط  
بشيء من خلقه

والله تعالى هو الذي لا يتغير ولا يتبدل  
والذي لا يحد ولا يحيط  
بشيء من خلقه  
والله تعالى هو الذي لا يتغير ولا يتبدل  
والذي لا يحد ولا يحيط  
بشيء من خلقه

مكننا وكل مكن يحتاج الى علة فيكون له ثابتا للمهمة يحتاج الى  
علة فيتم الدليل لا وما قيل في الجواب من ان كل ما يغير الشيء فان  
ثبوته لذلك الشيء وانضاف ذلك الشيء بما يكون هو هو او  
ما شئت فسمه ام لا يستغنى عن العلة فان الاستغناء لا يحتاج  
الى ما يجعله انسانا اما في كونه اما في يحتاج الى علة وذلك  
فان توسط الجعل بين الشيء ونفسه ممتنع بالذات واما كونه شيئا  
فيحتاج الى سبب بالبداهة فلذلك حكم الحكماء بان وجوده لا يحتاج  
حتى يستغنى في وجوده عن غيره اذ لو كان غيره فارتباطه به اما ان  
ما شيا عن ذاته فيلزم تقدم الذات بالوجود على وجوده او عن غيره  
فيلزم افتقار الواجب الى الغير فيؤدى في لانه ان اراد ان كل ما يغير  
الشيء فان انضاف الشيء به سواء كان ذلك الانضاف ضروريا  
او مكنيا لا يستغنى عن العلة فهو ظاهر البطلان لان من قوا  
المقررة المشهورة هو ان علة الاحتياج هو الاحتياج  
وايضا الفروضة حكمة بان شأن العلة الترجيح فاذا كان  
الانضاف ضروريا في الخلة الى الترجيح وما معنى الترجيح  
وايضا الميزان الحكماء يرون انفسهم محتاجين في اثبات  
الصانع الحق الاولوية الذاتية عن المكن ولو كان مغايرة  
الصفة للموصوف سواء كان لانضاف ضروريا او اولي اولا  
عندهم مستلزما للاحتياج الى العلة لما احتاجوا الى ذلك

ان كل مكن هو وجود المكن اولى بالنظر الى ذاته  
من الموصوف لان ذات المكنات ليس يادى بالصفات  
بالوجود من الانضاف بالعدم وان لم يكن في الانضاف  
لانه يجوز ان يكون علة وجوده الاولوية  
الذاتية فيحتاج الى انضاف  
ولا يثبت وجوده

بمكان

بل كان لهم ان يقولوا على تقدير الاولوية الذاتية ان انضاف  
المهمة بالوجود سواء كان الانضاف والى ام يحتاج الى  
علة وعلة لا يجوز ان يكون نفس المكن ولا لازم الشيء على  
نفسه بالوجود او كونه موجودا بوجودات متعددة فيكون  
موجودا اخر غيره ونفقا الكلام اليه الى اخر ما لافي اثبات  
القانع وان اراد ان كل ما يغير الشيء فان انضاف ذلك الشيء  
وثبوته له البتة يكون مكنيا فيحتاج الى سبب وان ليس كلامه  
عن هذا الدعوى ولا عما يدل عليه ولا انروا ايضا  
لو لم ان كل ما يغير الشيء يكون انضاف ذلك الشيء به مكنيا  
كان كافي في ان وجود الواجب ليس ذاتا عليه لان كل ما هو  
وجوده ذاتا عليه مكن يكون انضافه بالوجود مكنيا على  
ذلك التقدير لا واجبا فلا يكون لباقي المقدمات خلاف  
البرهان اقول الايراد الذي نقله اول ما ذكر في الشرح  
الجديد للجبود والجواب الذي ذكره الاستاذ المحقق من  
ان امكان الوجود ليس مما جرت كونه مكنيا الوجود في نفسه بل  
من حيث ثبوته للذات وكمالات الشيء يصير باعتبار الوجود  
لغيره متصفا باحد ما هذا ولكن هذا القائل قد عثر على  
الوجود في نفسه بامكان ثبوت الشيء لذاته والاحتياج على  
ثبوت الشيء لنفسه اجنبى عن البحث وكان غير مكن في نفسه

بالاظان ان ثبوت بعض الاوصاف ضروري واجب  
كوجودية الاربعية واعطية الكل للكل

في علم الله تعالى  
الذي لا يتغير ولا يتبدل  
والذي لا يحد ولا يحيط  
بشيء من خلقه

ان كل مكن هو وجود المكن اولى بالنظر الى ذاته  
من الموصوف لان ذات المكنات ليس يادى بالصفات  
بالوجود من الانضاف بالعدم وان لم يكن في الانضاف  
لانه يجوز ان يكون علة وجوده الاولوية  
الذاتية فيحتاج الى انضاف  
ولا يثبت وجوده



فأقول

والله اعلم بالصواب

تفكر في  
الذي قد فعلت  
والذي قد فعلت

واقولها



توفي في الجواب ان العلامة اراد ان التجو يكفى في نفسه  
 وانه قد فيجب ان لا يخلو الحبيب كلامها الخ  
 سبعة الرابع في الاباحات المتعلقة بانفك  
 شية الانية المتعلقة بقوله قدس سره الوجود لطرف  
 تفسيره اه فخرج في اختيار هذه الازادة  
 من حاشية تركوا كتاب ما زلت استكشف  
 انظر في الجواب كتاب م



بل كان ممكنا لا ينعى انه ممكن الوجود بل ينعى ان الذات يكون انصافه  
نظرا الى ذات الانصاف فيفتقر الى سبب ولا يكون السبب ذات  
الواجب لانها عين الوجود والمفروض ان الوجود منفصل وان  
تعلم ان هذا التوجيه للكلام العلامة غير ما فهمه الش حيث اورد عليه  
الا عترض بان الممكن العدم لا يفتقر الى سبب واجاب بان عدم سبب  
الوجود سبب للعدم وذلك لان ثبوت الصفة العددية للمو  
كنوت الوجودية يفتقر الى سبب وجودي وليس سببية عدم سبب  
ثبوت الصفة الوجودية قال **الشيخ** ولا مانع من ان يكون الممكن **نفسه**  
واجب الحصول لغيره **او** لا يجرد امر عدم يكون باعتبار وجوده  
في نفسه ممثلا لا ممكنا وانما باعتبار وجوده الذهني وانك  
ممكنا فلا يكون مقصودا ههنا اذ من قال يلزم افتقار واجب الوجود  
في تجرده الى سبب منفصل لا يريد انه يلزم افتقار وجوده لغيره في ذاته  
الى سبب منفصل لان الوجود الذهني لجميع المفهومات يحتاج الى  
سبب منفصل وهو الذهن وهذا لا ينافي الواجبية بل الكون في الجواهر  
ان يقال ان تجرده وجوده انما يكون واجبا بالغير ولا ينافي ذلك ان كان  
نظرا الى ذاته ينعى ان ثبوته للذات واجب بالغير ممكن في نفسه  
ويكون حل الكلام ان عليه بان يحمل الممكن في نفسه على ان يكون التجرد  
ممكن الثبوت للذات في نفسه ويجل وجوب الحصول لغيره على ان  
لغيره قيد للوجوب ويكون متعلق الحصول لمقدرا الى الذات

لا يفتقر الجزء فيكون غير  
خفيف الراجح المسمى

بعد ثبوت الصفقة العدسية في نفسه فان سببه يمكن ان يكون  
 هذه الصفقة العدسية كما في الترجية التي هي الواجب والحاصل ان مدار  
 الترجية التي هي على ثبوت الصفقة العدسية المذكورة لا على  
 ثبوتها في نفسه بخلاف الترجية التي هي ان مدار  
 علم فيها مقاربات فاعلم بما رسم.

ما ذكره ان دم حق فانه اراد بالملك في نفسه الملك  
في نفسه لا مر بالنظر الى ذاته فلا حاجة الى ما ذكره الخشي  
منه الجواب الحق كما مر في ما بينا قبوله ويمكن حل  
كلامه ان دم عليه وآله حل كلام  
العلامة بقبوله ويمكن  
الجواب بالمراد  
المتفاد  
دمه

وذلك ان ليس هو ذات الواجب لانه عين الوجود والمفروض  
ان الوجود لا يقتضي التجرد فليكون عليه ما ينفق  
الواجب في التصرف بالتجرد الواسع  
منفصلا عن ذكره في الحقيقة  
ان بقية  
١٠٤٥

و علی بن ابی طالب

1871

[illegible]

او على ان يكون للحصول والحداد بالوجوب الوجوب بالغير  
 والاول اظهر لان مناط الفرق ودفع الاعتراض هو ان الوجوب  
 بالذات لكن كتبه قدس سره من ان الوجود على ما هو ملائم  
 التوجيه الثاني هذا ولكن ما ذكره الشبهة لا اعتراض وجوب  
 ولا لا يلزم حمل كلامه على انه اراد بكون الجرد واجبا وممكنا  
 انه واجب الشبوح ويمكن الثبوت للذات على ما عرفت انفاذا  
 قدس سره الوجود عند <sup>في</sup> على نفسه وجود الشيء في نفسه  
 قيل وفيه نظر لان حمل كلام الشئ على وجود الجرد في نفسه ممكن وان  
 ثبوته للواجب وعروضه له واجبا غير صحيح اذ لا شك ان الجرد  
 عدمي ووجوده في نفسه ممتنع <sup>للمتص</sup> لان يقول ان ثبوت  
 الجرد في نفسه لانه عدمي فلا يحتاج الى علة وثبوته للواجب  
 واجب فلا حاجة الى العلة لافي ثبوته في نفسه ولا في ثبوته  
 لغيره بل مقفه الشئ ان ثبوت الجرد لذات الواجب وان كان  
 بالنظر الى ذات الواجب واجب لكن بالنظر الى ماهية الجرد ممكن  
 ان بالنظر الى ماهية الجرد يجوز ان يكون ثابتا للواجب ويجوز  
 ان لا يكون ثابتا وكل ممكن الثبوت محتاج في ثبوته الى علة سواء  
 ثبوته الممكن ثبوته في ذاته او ثبوته لغيره فراد بالمكان في نفسه  
 ما يكون ثبوته سواء كان ثبوته في نفسه او ثبوته في ذاته  
 وجوده الحاصل له في ذاته ممكنا فانهم اقول فيه بحث اما اولها

بالغير والامكان من

الكلية التي هي روحه الفريدة هي  
 حكمة قدسية وانت تعلم ان لانه اراد ان يكون  
 الحكيم اول الامكان في نفسه لا الامكان في الذات فلا يلزم  
 حكمة عليه وتعلم قوله قدس برهان  
 الى هذا ما تم

كان  
ان فيما همك السيد قد سره عبارته ان اعلمه نظر  
والج صبران انه لم يذكر في عبارته فبعد صبران  
المراد انك زوجه التور لم نفسه  
ما ذكره قد سره في  
له جبهه ليس  
علا ما ينبغي  
١٢٥٠

ط  
وانما كان تعبد المعاشرة غير موقوفة لانه انما تعبد ان يتجنى عدم  
وجوده لا لوجوده فتعبد بالتجنى ويكتف الاقبح والواجب  
انما هو سبب تنقصه لانه التجنى بالنظر الى نفسه  
ممتنع لانه عدمه بالنظر الى الواجب  
واجبة على كل النقد بوجه  
لا يقتصر الى العملة  
لغيره يمكننا بالنظر الى

لغيره ممكن بالنظر الى  
نفسه وذاته لا ما يكون  
شئونه مح



والتي صارت ان لا يثبت له هذا الوجه ظاهر الدفع  
 فان هذا لا يثبت له قطره من هذا الدليل  
 فلا حاجة الى تسليمه وانما الكلام في  
 ان لا يكون له وجه في نفسه  
 فان لا يكون له وجه في نفسه  
 فان لا يكون له وجه في نفسه

علمت ان ما اورده الشرح من الاعتراض الاول وجوابه يدل على  
 ان محل المكان التجرد على امكان نفسه الذي هو عدم التوحد  
 وهذا قال سببه عدم نسب الوجود وانما ثانيا فلان الكلام  
 على تقدير ان لا يكون الوجود مقتضيا للتجرد والوجود عند الخلق  
 غير الواجب فلو كان التجرد واجبا بالنظر الى ذات الواجب كان  
 مقتضى الوجود والمفروض خلافه وانما ثانيا فلان هذا الكلام  
 وان دفع جواب المصريح في الافتقار الى السبب المذكور فيه  
 بغضاد الدليل حيث جعل في سبب التجرد الذات في لم يلزم افتقار  
 الواجب في تجرده الى سبب متفصل على ما ادعاه المستدل وتوضيحه  
 ان هذا الكلام هو تسليم ان التجرد واجبا ثبوت للذات نظر الى  
 الذات وبعد تسليم انه واجب نظر الى الذات كانت الذات سببا  
 فلم يقتض الوجود سبب متفصل بل هو عدم تسليم ذلك من الخصم  
 المسلم بكونه واجبا بالغير سواء كان ذلك الغير هو الذات  
 او غيرها وذلك لا ينافي امكانه بالذات على ما قرنا وماذا  
 فلان ثبوت التجرد في نفسه انما يكون مستعاضا لو اريد ثبوت  
 في الخارج اما لو اريد ثبوت في نفسه فلا فان قلت ثبوت  
 الصفة للشي لا يقتض وجود تلك الصفة اصلا فلا يلزم  
 احتياج الواجب في الاتصاف بالتجرد والشي والاحتياج  
 في وجود الصفة في نفسها الى الذات غير محمود قلت

قد صرح

وذلك لا يكون ذلك الغير هو الذات لان غير الوجود لا يثبت  
 ان الوجود لا يقتض التجرد فيكون له الذات فيجب ان يكون  
 فلا يكون فيجب ان يكون له وجوده على ما يجب في  
 فيتم الوجود من هذا الوجه وانما  
 هو ان قلت لا يلزم

قد صرح الشيخ في الفصل الخامس من الريبات الشفا بيان ما لا يكون  
 في نفسه يستحيل ان يكون موجودا متفقا قوله قد ستره وبعضه  
 قد فصل هذا المقام اقول لا شك ان الوجوب والامتناع  
 والامكان انما يكون كيفية لنسبة الوجود الى الذات اي  
 الوجود الذي يكون موجودا كونه الذات بله فان كانت  
 ذلك الوجود في الواجب ما هو عينه لا المطلق واعتبار  
 الوجوب بالنظر المطلق كاعتبار الوجوب بالنظر الى سبب  
 المستلزم اللازم له تعاو ليس هذا الاعتبار فائدة هذا  
 قبل قوله قد حمل كون الذات مقتضيا لكونه فردا للوجود  
 بالوجود المطلق متصفا به بناء على انه لو حمل على  
 هذا لم من عروضة بهذا المعنى للواجب كون الواجب  
 موجودا مرتين مرة بالوجود الخاص الذي هو عينه ومرة  
 بالوجود المطلق والقول بان الواجب وان كان عين وجوده  
 الخاص لكنه ليس موجودا بالوجود الخاص وانما هو الوجود  
 المطلق فذاته التي هو الوجود الخاص موجودا بالوجود  
 المطلق مردود بان الواجب يكون متشاركا في المكنة في  
 ان موجوديته بعروض الوجود الذي هو مذهب الحكماء لا يرد  
 بالوجودات الخاصة انما يرد بناء على ذلك الخلل و قد ذكره  
 في الجواب بقوله ان لا يلزم من احتياج الوجود الخاص في نفسه الى

لا يلزم من مقتضيا لكونه موجودا

هذا لا يرد كما يتعلل بتفصيل البعض لكونه يرد على نقله قد ستره  
 من المصنف فلا يلزم له في نفسه الى هذا الكلام الا ان يقال ان  
 ان يقتض ما اورده على جوابه قد ستره للاعتراض الاول على  
 التفصيل الى هذا فنحن نرى ان الواجب والامتناع  
 شرف لم يقدم نظر قد ستره على نقل قوله  
 المصنف ان لا يلزم

مثلا كونه لا جساما لا جرم ولا حقيقة فانه واجبة له  
 مع ان لا يثبت عليها عدم الجدول فله الوجود بالانسان  
 الى الوجود المطلق تام

ان الوجود المطلق وان كان من الوجود الذي هو  
 للوجود الوجود بالذات كاعتباره

لكن لا يكون ذلك هو الذات لان عينه لا يكون هو الذات  
 لا يقتض التجرد فيكون له الذات فيجب ان يكون  
 الحسب متفصل الوجود

وجوده

لكن الوجودات التي هي عين الوجود  
 المطلق لا يكون الوجود  
 لا يكون عين الوجود

لان الوجودات التي هي عين الوجود ليست موجودة بالوجود المطلق  
 لعدم وجودها في الخارج وانما هي في الخارج كذا قال في  
 انما يرد بناء على الخلل على مقتضى قوله  
 المطلق عليه ان لا يلزم



غيره احتياجه في كونه فردا للوجود المطلق الى ذلك الغير  
فان فرد السواد مثلا يحتاج في نفس الى المحل وليس في كونه فردا  
للسواد محتاجا اليه لان السواد لا يصير سوادا بالمحل ليس  
سوادا به موقفا على المحل وان كان موجودا به موقفا عليه  
هذا ويمكن ان يقال المراد باقتضاء الوجود الخاص الوجود المطلق  
اقتضاء الاتصاف به اشتقاقا لا اقتضاء فرد الوجود المطلق  
وانا يلزم كونه الواجب موجودا مرتين لو كانت موجودا به باعتبار  
ذلك الاتصاف اياه وليس كذلك بل موجودا به باعتبار  
عين الوجود الخاص يعني ان ترتب الاثر عليه هذا الوجود  
ولا مدخل للمطلق في ذلك الترتب واما الوجود المطلق فوصفه  
من صفاته وعاد من عوارضه وهو بذاته متصف به  
الا الواجب تعالى بذاته بحيث يمكن ان ينزع عنه هذا العارض  
وهذا معنى الوجوب بخلاف ما كننا متفان عروضا الوجود لها  
بواسطة الغير **قول** ما ذكره من اول الحاشية الى قوله ولكن  
ان يقال مذكور في الشرح الجديد للتحديد سواء قوله وما ذكره  
في الجواب غير تام ودفعه ان كماله مدخل في وقوع شئ  
كالوجود الخاص فله مدخل اقتضائه شيئا ضرورة ان الاقتضاء  
وقع في مقتضى والحاصل ان الكلام في اقتضاء الوجود الخاص  
صدق المطلق عليه والتقدير بفردية السواد الخاص للمطلق

هذا اذا دفع المذود الاول لا الثاني في عينه  
ربط الايراد بالوجوب الى جهة قوله  
بجواز المحل ان كان عروضا الوجود  
لها بواسطة الغير فخطور  
فيه فصار مخرج

لكن كذا لا ينبغي ايراد بالوجودات التي صفة لعدم  
انصافها بالوجود اشتقاقا فلهذا ايراد الايراد  
بالوجودات التي صفة انما يراد بها وجود ذلك  
المحل في الذات

وهو الواجب بجلت شئ فان وجوده المكملات فردا  
تعالى الذي هو عينه بخلاف وجوده تعالى  
لانه من غيره للمدة التي

وكذا الخاص فردا للوجود المطلق والفرق بين  
هذا الجواب والجواب الاول المقيد بقوله ولكن  
ان يقال ان بعد اشتراكهما في كونها متصفاً بغير تحقق  
الاقتضاء ان الاول يعني على ان كون الذات  
مقتضى الوجود معناه كونها مقتضا لكونها  
فردا للوجود المطلق وهذا على كونها مقتضا  
لكونها فردا للوجود المطلق مع سبب

للسماحي

هذا اذا دفع المذود الاول لا الثاني في عينه  
ربط الايراد بالوجوب الى جهة قوله  
بجواز المحل ان كان عروضا الوجود  
لها بواسطة الغير فخطور  
فيه فصار مخرج

ليس لما نحن فيه اذ السواد المطلق ذاتي لفرد فلا يتصور  
ههنا اقتضاء والمراد بالاستقلال في الاقتضاء عدم افتقار  
الى شئ اخر اصلا بالذات ولا بالواسطة والمناقشة في  
العبارة بعد وضوح المقول بشيء او لا يمكن الجواب بغير  
قدس سره لا يقال كل وجود خاص فانه يقتضيه صدق المطلق  
اخر وهو منع كون الوجود الخاص مقتضيا لصدق المطلق عليه  
اما اولها فلان ان يكون ذاتيا للخاص بناء على عدم تحقق الوجود  
الخاص سوى الخصية فلا يتصور الاقتضاء واما ثانيا فلان  
ان يكون عرضيا له مستند الى غير معروفه وانما ذكره بقوله  
ان يقال فخذ ذلك من كلام الاستاذ في تعليقه على الشرح  
المذكور **قال المصنف** عن الثالث ثم عروضا الوجوب لبل الوجود  
عين ماهية **قول** هذا لا يخل جوابا عن الدليل الثالث اذ الاستدلال  
ليس موقفا على كون الوجوب او عرضيا له تعالى بل بناء على انه  
اضافة بين الذات والوجود وكان يقتضيه المغايرة بينهما فلي نقدر  
الاتحاد بين الذات والوجود لا يتصور ثبوت الوجوب له كما سواه  
كان عينه او عارضه بالمتعين في الجواب اما منع ثبوت الذات وذلك  
لا يمكن او منع كونه اضافة واما منع كونه عرضيا فمعنى هذا  
المستدل قد بقره قدس سره قيل ما به الاختلاف ان كان مأخوذا  
في مفهوم اللفظة قبل اقول تفصيله انه يكون لاشياء ثبوت مختلفة

هذا اذا دفع المذود الاول لا الثاني في عينه  
ربط الايراد بالوجوب الى جهة قوله  
بجواز المحل ان كان عروضا الوجود  
لها بواسطة الغير فخطور  
فيه فصار مخرج

هذا اذا دفع المذود الاول لا الثاني في عينه  
ربط الايراد بالوجوب الى جهة قوله  
بجواز المحل ان كان عروضا الوجود  
لها بواسطة الغير فخطور  
فيه فصار مخرج

هذا اذا دفع المذود الاول لا الثاني في عينه  
ربط الايراد بالوجوب الى جهة قوله  
بجواز المحل ان كان عروضا الوجود  
لها بواسطة الغير فخطور  
فيه فصار مخرج

هذا اذا دفع المذود الاول لا الثاني في عينه  
ربط الايراد بالوجوب الى جهة قوله  
بجواز المحل ان كان عروضا الوجود  
لها بواسطة الغير فخطور  
فيه فصار مخرج

هذا اذا دفع المذود الاول لا الثاني في عينه  
ربط الايراد بالوجوب الى جهة قوله  
بجواز المحل ان كان عروضا الوجود  
لها بواسطة الغير فخطور  
فيه فصار مخرج

هذا اذا دفع المذود الاول لا الثاني في عينه  
ربط الايراد بالوجوب الى جهة قوله  
بجواز المحل ان كان عروضا الوجود  
لها بواسطة الغير فخطور  
فيه فصار مخرج

هذا اذا دفع المذود الاول لا الثاني في عينه  
ربط الايراد بالوجوب الى جهة قوله  
بجواز المحل ان كان عروضا الوجود  
لها بواسطة الغير فخطور  
فيه فصار مخرج



فتم  
ای لا اختلاف فی اعتبار الابیض مثلاً و هو البیاض و هو سواد  
و یكون مشككاً بالنسبة الى البیاضی بقرائنه الاختلاف  
الابیض فالكسبة الى الابیضین یحقق  
مخلاف البیاضی فانه یحقق لها ما به  
الاختلاف فقط لا ما به الاختلاف  
اراد بافراز نباته الاضافیه الى النوع فیصير حاد  
منه الاختلاف فی تلك الافراد یرجع الى نقص  
المسرفة عند الكسبة



بما يشاء من حيث يشاء

الحاصل من البياض واما في البياض الواقع على افراده بالاختلاف  
مقولا على تلك الافراد بالتشكيك ولا يشك ان ليس مقولا بالتواطى  
اذ المعنى في القول بالتواطى الاستواء في الاستحقاق والتحقيق ان  
في جميع مسائلهم نرى بان اللفظ باعتبار المعنى الذي مقول على افراده  
اما بالتواطى واما بالتشكيك لا يقال هو داخل في المتواطى اذ استواء  
وعدم الاختلاف يعتبر في الشيء من المتواطى مطلقا لا نقول قد  
صرحوا بان كل اسم سواء كان اسما او فعلا او حرفا فهو ان كان ثبوت  
معنونه لا فواده على سواء فهو متواطى وان كان بالاختلاف فهو  
من غير تحصيل بل فقط واذ لفظ واما ثانيا فلان مثل هذا التحليل  
يجوز البصر في الذاتي فلا تغفل قوله القائل هو الاستاد المحقق والحق  
عن اراده ان البياض من جنس البياض الشديد والبياض الضعيف  
وعند ان الذاتي لا يقبل التشكيك فالزم عليه عدم كونه البياض  
مقولا بالتشكيك على البياض ضيق ليس باطلا عند بل الحق عند  
ان لا اختلاف في صدق البياض على البياض فهو يتحقق الاختلاف  
بين نفس البياضين فان بياض الشيء اسد من نفس بياض العلى لانه  
اسد منه في كونه بياضا بل لا يغير مختلف الصدق بالنسبة الى الشئ  
والعلاج ثم يرد على الاستاد ههنا ان اختلاف صدق البياض على البياض  
لما كان باعتبار ان نفس البياض انما يأخذ في اسد من نفس البياض  
انما بالآخر كما حققه في هذا الموضوع في تعليقه على التجريد فلا يكون

ان في المتواطى الذي ذكره ختفا والحق صلا  
اذا خصص التشكيك بالمتواطى فالظاهر  
ان يكون قاعدة المشتق المشكك داخل  
في المتواطى وان كانت افراة في لغة  
فيلزم ان يكون اعتبار التواطى في المتواطى  
المشتق لا المشتق منه معكم

فيه سوادا مع الحرف بل الغفلة ايضا مع حرف  
ليس لها افراد حتى يتصف بالتواطى او التشكيك  
فان كان في ذاته لا يغير في البياض  
فان كان في ذاته لا يغير في البياض  
فان كان في ذاته لا يغير في البياض

فان كان في ذاته لا يغير في البياض  
فان كان في ذاته لا يغير في البياض  
فان كان في ذاته لا يغير في البياض

فان كان في ذاته لا يغير في البياض  
فان كان في ذاته لا يغير في البياض  
فان كان في ذاته لا يغير في البياض

صدق

فان كان في ذاته لا يغير في البياض  
فان كان في ذاته لا يغير في البياض  
فان كان في ذاته لا يغير في البياض

الامر في كلامه حيث ظهر تحقق الوجود الثابت في الواحد والآخر  
مبدأ كل قاعدة لا ينفصل عنها انما في التعليق اذ انما في التعليق  
الاقدسية فقط وحقها في التعليق لا ينفصل عنها انما في التعليق  
ولو فيه ان قلنا ان يقول لم يحل قد يرد عليه انما في التعليق  
فقط بل انما في التعليق قد يكون الوجود الى الابد انما في التعليق  
الاقدسية بلا توجيه ثم انما في التعليق انما في التعليق  
توجيه بل انما في التعليق انما في التعليق  
وهذا انما في التعليق انما في التعليق

صدق البياض على البياضين مختلفا باعتبار ان نفس واحد البياضين  
انما في التعليق انما في التعليق  
انما في التعليق انما في التعليق  
انما في التعليق انما في التعليق  
انما في التعليق انما في التعليق

اللازم ما ذكر كون الوجود مقولا بالتشكيك بالنسبة الى الوجود  
فان انصاف العلة بالوجود متقدم على انصاف المعلول لانه ان انصاف  
وجود العلة بكونه وجودا متقدم على انصاف وجود المعلول بكونه  
وجودا متقدم على انصاف وجود المعلول بكونه وجودا متقدم  
العقل يحكم بان العلة صادرة موجودة فساد المعلول وجودا  
ان يقال صادرة وجود العلة وجود فساد وجود المعلول وجودا

قد سرت فيكون الوجود الواجب اقدم اقول انما في التعليق  
انه جعل كون الواجب مبدأ لكل ما بعده من الموجودات على  
الثلاثة لا الواحد منها فقط كما حمله قد سرت وتوجيهه ان الاختلاف  
بالشدة والضعف لما كان باعتبار كثرة الاثارة فلما كان الواجب  
لكل ما بعده يكون اثارة اكثر فيكون الوجود فيه اسد واما الذي  
فلكونه مبدأ وعلية فان قلت فعلى هذا يلزم رجوع الاولوية الى  
الاقدسية فلا يقال بل بينهما قلت الاولوية الناشئة من الاقدسية

فان كان في ذاته لا يغير في البياض  
فان كان في ذاته لا يغير في البياض  
فان كان في ذاته لا يغير في البياض

تحقيق الكلام وبيان فيه  
انما في التعليق انما في التعليق  
انما في التعليق انما في التعليق  
انما في التعليق انما في التعليق

انما في التعليق انما في التعليق  
انما في التعليق انما في التعليق  
انما في التعليق انما في التعليق  
انما في التعليق انما في التعليق

انما في التعليق انما في التعليق  
انما في التعليق انما في التعليق  
انما في التعليق انما في التعليق  
انما في التعليق انما في التعليق



١٠  
 ١١  
 ١٢  
 ١٣  
 ١٤  
 ١٥  
 ١٦  
 ١٧  
 ١٨  
 ١٩  
 ٢٠  
 ٢١  
 ٢٢  
 ٢٣  
 ٢٤  
 ٢٥  
 ٢٦  
 ٢٧  
 ٢٨  
 ٢٩  
 ٣٠  
 ٣١  
 ٣٢  
 ٣٣  
 ٣٤  
 ٣٥  
 ٣٦  
 ٣٧  
 ٣٨  
 ٣٩  
 ٤٠  
 ٤١  
 ٤٢  
 ٤٣  
 ٤٤  
 ٤٥  
 ٤٦  
 ٤٧  
 ٤٨  
 ٤٩  
 ٥٠  
 ٥١  
 ٥٢  
 ٥٣  
 ٥٤  
 ٥٥  
 ٥٦  
 ٥٧  
 ٥٨  
 ٥٩  
 ٦٠  
 ٦١  
 ٦٢  
 ٦٣  
 ٦٤  
 ٦٥  
 ٦٦  
 ٦٧  
 ٦٨  
 ٦٩  
 ٧٠  
 ٧١  
 ٧٢  
 ٧٣  
 ٧٤  
 ٧٥  
 ٧٦  
 ٧٧  
 ٧٨  
 ٧٩  
 ٨٠  
 ٨١  
 ٨٢  
 ٨٣  
 ٨٤  
 ٨٥  
 ٨٦  
 ٨٧  
 ٨٨  
 ٨٩  
 ٩٠  
 ٩١  
 ٩٢  
 ٩٣  
 ٩٤  
 ٩٥  
 ٩٦  
 ٩٧  
 ٩٨  
 ٩٩  
 ١٠٠

مقبوله والاولى انما تحصلان بالعبادة  
 بهن كما اوضحه في صدر الرسالة السابقة  
 في صحتها.

ثم ان يكون الله تسكنه وصف الله انية ونكرها  
 اخر وقية ان هذا الذي ذكر في العار فرفان  
 ان يكون الله اذا عرّض لبعض مرة  
 بها بل معقول بل انما بل الكلام  
 صف العار انية فمجرد ذلك في الله اني  
 قابيل الله انية والذاتي والتمتية الوضعية



ما كان له  
 واما الشبهة فمختلفة مما جاء  
 فيمنه وان وصف الذي فيه  
 الذي يختلف والظاهر علم  
 بل ينبغي العلم بالشيء  
 والاختلاف وما بعد العلم  
 الكبير مستقلة فيه  
 على الامر

بسم الله الرحمن الرحيم  
الحمد لله الذي هدانا لهذا  
الذي كنا لنهتدي لہ  
الذي كنا لنهتدي لہ

5



فمنه المذموم متصف بكونه متاخرا عن نفسه <sup>وهو</sup> متصف  
وأيضا يلزم منه أن يكون المذموم متروكا لتأخر لارثته  
ومتصف بالاحذوا فيه بل هو كذا على ما عرفت متصف  
في حقن وايضا لازم الوجود المطلق اهـ وليست شئ  
لم يلزمه المحض لهذا في الرد عليه  
عنه الكرام.

طريقه - كما  
على ان يوجد العدد  
طريقه - كما

لاضافة  
فيه ان الله لم يرد في السبعة بل اورد في ثمانية واثني عشر  
لم يبق الاختلاف في ذلك فاختار في الاختلاف في تفسيره  
سماوات ربه بقوله كيف وان الله اه فكل الاختلاف في  
التفسير ليس ناشئ من الخلاف المذكور بل من ما ذكرناه في السنة  
كيف وان عام مع كونه قائما بالوجود انه تعالى لم يفسر العلم  
بالجمود فان ربه اودعته في الوجود وما هو جوهره فمفهوم  
جوابه ويكفي ان يقال مراد الحق هو ان الحصر المقدم  
من قوله الخلاف انما هي اوه ليس اولى من علم  
لان العكس اولى منه وقد اوضح الحق  
في الجواب بقوله يظهر من  
نفسه تفسيره فنظروا  
بمنه

الاربابية فانهم في ذاته والاصناف الاحدية  
لا ينفذون الحكم من ان احد من الناس لا يحكم  
بالشريعة وهذه العقيدة وانما لان الفطرة حاكمة  
في السيرة بين الناس والاعدام الفوق بالاعتماد  
مقام.



في الذهن حيث قال لان العلم والادراك والشعور حال  
 اضافية وهي لا توجد الا عند حضور المتضايفين فان كان  
 المعقول هو ذات العاقل استحالة ان يعقل ذلك المعقول الا  
 عند وجوده فلا جرم لا حاجة الى رسم صورة اخرى منه  
 فيه بل يحصل لذاته من حيث هو عاقل اضافة الى ذاته حيث  
 هو معقول وتلك الاضافة هي التعقل وانما اذا كان المعقول  
 غير العاقل لم يكن لذلك العاقل من حيث هو هو ان يعقل ذلك  
 المعقول معدوم في الخارج فلا بد من رسم صورة اخرى من ذلك  
 في العاقل لتحقيق النسبة المرافقة بالعاقلية بينهما اقول ذلك  
 لان الضرورة حاكمة بان النسبة بين الشيء والمعدوم الصرف لا يمكن  
 فعلى تقدير ان يكون العلم عبارة عن الاضافة بين العاقل  
 والمعقول لا بد من نحو وجود المعقول وذلك في الخارج فهو  
 في الذهن اقول هذا الشارة الى بعض ما ذكرناه بقوله اقول  
 ذلك لان الضرورة حاكمة فكل ما مشروط بشئ في الشئ  
 للشيء يدعى العلم ان المدعى ليس سوى اثبات الوجود الذهني  
 في الجملة لان الاشياء التي لها وجود خارجي لها وجود آخر  
 بتر وجود ذهني كما يشعر به كلامه قدس سره حيث قال وانما  
 وجوده اذ هو اذ هو بترسندك الى ما ذكرناه قول المصنف ثبت القول

ط  
 لا ضرورة ضرورة عدم تصور نفس حال كونه  
 معدوما وعدم عينية الشئ على نفسه  
 ط  
 وهو قوله كان ان التفسير بالاضافة الى قوله  
 صرح به قدس سره فيكون هذا التفسير  
 كلامه حقا كما ذكرناه وانما ما ذكره بقوله  
 القول وذلك فيكون بل كلامه شاملا  
 ط  
 ان شاء الله تعالى في الموضع  
 الخارج او في الموضع  
 الخارج او في الموضع

بالوجود الذهني  
 بالوجود الذهني  
 بالوجود الذهني  
 بالوجود الذهني

لا يبعد ان يكون اشارة الى صدق الاحكام الالهيانية على الموجودات الخارجية لا يتوقف على ملاحظة حقيقة كونها  
 موجودات خارجية وانما يتوقف على تصور وجودها في الخارج حتى ان ما لم يعلم ان الشئ موجود في الخارج وعكس اتفاقا  
 بانه حيوان يصدق هذا الحكم مع عدم ملاحظة حقيقة كونه موجودا في الخارج اما عدم الملاحظة فقط وانما صدق الحكم  
 فلا بد عبارة في مطابقة الحكم للواقع ويصدق على هذا الحكم انه مطابق للواقع عند الله

بالوجود الذهني وتوجه كلامه قدس سره ان لو أخذ الاشياء  
 اعم مما ان تكون موجودات خارجية ام لا الى الاشياء وجود  
 في الجملة وانما ذكرنا هذا لان الدليل لا يدل على ثبوت الوجود  
 الذهني بل يمكن وجوده خارجيا ولكن اجزاء في الموجودات الخارج  
 باننا حكم احكاما ايجابية صادقة على الموجودات الخارجية لا  
 حيث هي موجودات خارجية كالحكم على زيد بانه انسان ولو لم  
 في الخارج فثبت نحو اخر من الوجود حتى يصدق الحكم الايجابي من  
 جهته فاقول قوله قدس سره فيلزم اخصار وجودات غير متناهية  
 اقول الوجود امر اعتباري كما ذهب اليه المحققون فيحقق  
 كل وجود انما هو باعتبار العقل والعقل لا يقدر على اعتبار  
 غير متناهية فالحاصل من الوجودات بالعقل ليس  
 الامتناعا من ان يلزم كون الغير متناهية محصور  
 بين الحاصرين وههنا بحث آخر وهو ان هيولى  
 العناصر عند انصفت بالامر غير متناهية متعا  
 موجودة كالحرارة والبرودة وكذا انصفت  
 متعاقبة موجودة لا الى النهاية كما صرح به وهذا  
 الدليل جار فيه لا يتحقق بعد السقوط قبل العرض

ط  
 انما هو قوله قدس سره فيلزم اخصار وجودات غير متناهية  
 ط  
 انما هو قوله قدس سره فيلزم اخصار وجودات غير متناهية  
 ط  
 انما هو قوله قدس سره فيلزم اخصار وجودات غير متناهية

بالوجود الذهني  
 بالوجود الذهني  
 بالوجود الذهني  
 بالوجود الذهني

ط  
 لا يبعد ان يكون اشارة الى صدق الاحكام الالهيانية على الموجودات الخارجية لا يتوقف على ملاحظة حقيقة كونها  
 موجودات خارجية وانما يتوقف على تصور وجودها في الخارج حتى ان ما لم يعلم ان الشئ موجود في الخارج وعكس اتفاقا  
 بانه حيوان يصدق هذا الحكم مع عدم ملاحظة حقيقة كونه موجودا في الخارج اما عدم الملاحظة فقط وانما صدق الحكم  
 فلا بد عبارة في مطابقة الحكم للواقع ويصدق على هذا الحكم انه مطابق للواقع عند الله

بالوجود الذهني  
 بالوجود الذهني  
 بالوجود الذهني  
 بالوجود الذهني



هذا هو المقصود من قوله ان المتناهي لا يكون له نهاية  
فان المتناهي هو الذي لا يحد ولا يحصى ولا ينفذ  
فانما هو الذي لا يحد ولا يحصى ولا ينفذ  
فانما هو الذي لا يحد ولا يحصى ولا ينفذ

او الصورة الاخيرة اعراض غير متناهية او صورته  
محصورة بين الحاصرين ولا يخفى على الفطن ان كون  
الامور المتسلسلة متعاقبة لا يجتمع له لا يؤثر في كماله  
كونها محصورة بين الحاصرين واقول في الجواب عنه ان  
استحالة كون غير المتناهي محصورا بين الحاصرين مشروطة  
بامر من احدهما وهو المخرج به في حاشية المطالع ان  
يكون بين تلك الامور ترتيب طبيعي ووضع وانما ان  
يكون ما فرض في طرف التسلسلة اي فرض حاصر بحيث  
يكون النسبة بينه وبين تلك الامور الواقعة في  
الوسط كالنسبة بين تلك الامور مثلا ان كان الترتيب  
بينها باعتبار كون بعضها بعد البعض الاخر يجب ان يكون  
ما فرض حاصرا كذلك بالنسبة الى تلك الامور وان كان  
باعتبار الفعلية فيجب ان يكون الحاصر كذلك بالفعل  
اليها وكذا ان كان باعتبار القابلية وذلك لان بحالة  
كون الغير المتناهي محصورا بين الحاصرين انما هو من  
جهة انه يلزم انقطاع التسلسلة فاذا كانت التسلسلة  
باعتبار الاعداد باقيا بحاله فلا محذور في كونها واقعة  
بعد العوض الذي هو العلة القابلية وكذا ان كان

هذا هو المقصود من قوله ان المتناهي لا يكون له نهاية  
فان المتناهي هو الذي لا يحد ولا يحصى ولا ينفذ  
فانما هو الذي لا يحد ولا يحصى ولا ينفذ  
فانما هو الذي لا يحد ولا يحصى ولا ينفذ

ان يجب ان يكون طرف هذه النسبة  
الى تلك الامور باقيا بعد الحاصر وان كان  
الطرف الاخر مستعدا لها وذلك  
اذا كانت الطرف الاخر  
معدة لركتها

الترتيب فيما بين  
الامور المتسلسلة  
فانما هو الذي لا يحد ولا يحصى ولا ينفذ  
فانما هو الذي لا يحد ولا يحصى ولا ينفذ

هذا هو المقصود من قوله ان المتناهي لا يكون له نهاية  
فان المتناهي هو الذي لا يحد ولا يحصى ولا ينفذ  
فانما هو الذي لا يحد ولا يحصى ولا ينفذ  
فانما هو الذي لا يحد ولا يحصى ولا ينفذ

الترتيب فيما بين الشروط المتسلسلة فلا محذور في  
محصورة بين الواجب تعالى الذي هو العلة الفاعلية وبين  
المعلول المحذور وهكذا ولا شك ان الهولولة قابلة لتلك  
الاعراض والصور وتلك الامور معدة بعضها لبعض ولا  
قابلة لوجوداتها وتلك الوجودات ليست قابلة بعضها  
لبعض قبل قول لقائل ان يقول لا شك ان الوجود هو في الامور  
الاعتبارية الانتزاعية وامتناع الاحتصار بالامور الغير  
المتناهية الانتزاعية بين الحاصرين ثم كيف لا وحركة الا  
عند الحكماء ان لية فيبين كل دورة تفرد بين الفلك دورته  
غير متناهية وكذا هي الاجسام قابلة لحوادث غير متناهية  
بحسب استعدادات غير متناهية فيبين كل مرتبة من مراتب  
الاستعداد وبين الوجودات استعدادات وبين الهولولة  
غير متناهية وكذا بين كل حال من احوال الوجودات وبين احوال  
غير متناهية لا يقال تلك الدورات والاستعدادات والاحوال  
غير مجمعة معاجلات الوجودات الغير المتناهية فانه لا يجب ان يكون  
مجمعة على تقدير كون ثبوت وجودها ثبوت وجودها لانها  
نقول لا مدخل للاجتماع في امتناع كون الغير المتناهي محصورا  
بين الحاصرين اذا المحصور بين اثنين يكون متناهما سواء

كونها  
هينة

اشارة الى ان قوله ان المتناهي لا يكون له نهاية  
فانما هو الذي لا يحد ولا يحصى ولا ينفذ  
فانما هو الذي لا يحد ولا يحصى ولا ينفذ  
فانما هو الذي لا يحد ولا يحصى ولا ينفذ

هذا هو المقصود من قوله ان المتناهي لا يكون له نهاية  
فان المتناهي هو الذي لا يحد ولا يحصى ولا ينفذ  
فانما هو الذي لا يحد ولا يحصى ولا ينفذ  
فانما هو الذي لا يحد ولا يحصى ولا ينفذ

فانما هو الذي لا يحد ولا يحصى ولا ينفذ  
فانما هو الذي لا يحد ولا يحصى ولا ينفذ  
فانما هو الذي لا يحد ولا يحصى ولا ينفذ



لا يخفى ان الصفات لا ينفصل عن الجوهر الحار في لسانه في نفس الامر وهو  
وغيره ان الصفات لا ينفصل عن الجوهر الحار في لسانه في نفس الامر وهو  
بهذا الوجه وبقدر ان الصفات لا ينفصل عن الجوهر الحار في لسانه في نفس الامر وهو  
غير متناهية في نفس الامر ولا يجوز تعدد الوجودات في نفس الامر فضلا عن تحقق وجودات غير متناهية في نفس الامر

فرض احاده واجزائه موجودة على سبيل التقاء اوعلى  
سبيل الاجتماع الا ترى انهم يستدلون على امتناع حصول  
الاناث المفروضة في الزمان بالفعل بانه على تقدير وجودها  
بالفعل يلزم انحصار الغير المتناهي بين الحامين ولا شك في ان  
اجزاء الزمان والاناث المفروضة فيه ليس على سبيل التقاء  
والحق ان المحدود هو تعدد الوجودات الضرورية حاككة بالشيء  
لا يجوز ان يكون وجود وجودين فضلا عن الوجود الغير المتناهية  
فان قلت تعدد الوجود الخارج مح لا تعدد الوجود مطلقا اذ لا شك  
في تجري كون الشيء موجودا في الزمان بوجودات متعددة والانصاف  
بالوجود الخارج مح يلزم من صحة المقدمة القائلة بان ثبوت الشيء للشيء  
ان ثبوت الشيء للوجود الماهية في الخارج مرة اخرى بل في الزمان  
فلا يلزم من انصاف الشيء بالوجود الخارج في الزمان الا انصاف  
بالوجود الداعي قبل ذلك الانصاف ومن انصافه بالوجود  
مرة اخرى وهكذا وغاية ما يلزم من ذلك ان يكون الشيء موجودا  
في اذهان غير متناهية واسمائه متباعدة لا يقال فيلزم ان  
في الوجود اذهان غير متناهية ووجود الامور المتناهية مح  
لانا نقول ليس وجود غير المتناهية مطلقا مح عند الحكماء بل مح  
وجود امور مترتبة مجتمعة غير متناهية والترتيب بين الازدهان

فرض احاده واجزائه موجودة على سبيل التقاء اوعلى  
سبيل الاجتماع الا ترى انهم يستدلون على امتناع حصول  
الاناث المفروضة في الزمان بالفعل بانه على تقدير وجودها  
بالفعل يلزم انحصار الغير المتناهي بين الحامين ولا شك في ان  
اجزاء الزمان والاناث المفروضة فيه ليس على سبيل التقاء

فرض احاده واجزائه موجودة على سبيل التقاء اوعلى  
سبيل الاجتماع الا ترى انهم يستدلون على امتناع حصول  
الاناث المفروضة في الزمان بالفعل بانه على تقدير وجودها  
بالفعل يلزم انحصار الغير المتناهي بين الحامين ولا شك في ان  
اجزاء الزمان والاناث المفروضة فيه ليس على سبيل التقاء

فرض احاده واجزائه موجودة على سبيل التقاء اوعلى  
سبيل الاجتماع الا ترى انهم يستدلون على امتناع حصول  
الاناث المفروضة في الزمان بالفعل بانه على تقدير وجودها  
بالفعل يلزم انحصار الغير المتناهي بين الحامين ولا شك في ان  
اجزاء الزمان والاناث المفروضة فيه ليس على سبيل التقاء

فرض احاده واجزائه موجودة على سبيل التقاء اوعلى  
سبيل الاجتماع الا ترى انهم يستدلون على امتناع حصول  
الاناث المفروضة في الزمان بالفعل بانه على تقدير وجودها  
بالفعل يلزم انحصار الغير المتناهي بين الحامين ولا شك في ان  
اجزاء الزمان والاناث المفروضة فيه ليس على سبيل التقاء

غير لازم

يعني ان الصفات لا ينفصل عن الجوهر الحار في لسانه في نفس الامر وهو  
فلا يلزم تعدد الوجود الداعي في نفس الامر فلو كان كذلك لزم ثبوت الوجود له في نفس الامر قبل ان ينفصل  
ذلك ان في علم الله تعالى بان ثبوت الوجود الداعي في نفس الامر فلو كان كذلك لزم ثبوت الوجود له في نفس الامر قبل ان ينفصل  
لوجود آخر في علم الله تعالى فليعلم ان يكون الشيء موجودا في نفس الامر

غير لازم ما ذكر قلنا لان الوجود في الخارج مترتب على الوجود  
فترتب في ذهن واحد في ان واحد مح بالضرورة ولا شك ان ثبوت  
شيء في ظرف يقتضي ثبوت الموصوف في ذلك الظرف فلو كان ثبوت  
الوجود الخارج للشيء في الوجود في ذهن من الازدهان لكان ثبوت  
الوجود له في هذا المذهب واما ثبوت مرة اخرى اذ الموصوف يجب ان  
موجود في ظرف لا يتصاف قبل الانصاف فليعلم ان يكون ذلك الشيء موجودا  
في ذهن واحد في ان واحد مح بالضرورة وهو مح بالضرورة على  
ان نقل الكلام الى وجود ذلك الشيء في علم الله تعالى لا يمكن ان يلزم  
وجوده في علم الله تعالى فليعلم ان يكون ذلك الشيء موجودا في علم الله تعالى  
افتقار الواجب في العلم الذي هو من صفاته الحقيقية الى الغير  
عز ذلك على اليقوت قول ما ذكره اول الحقوله والحق ان الخوار  
اشارة الى بعض ما ذكرناه وورد على قوله وذلك هيولى الاجم  
ان تلك العوارض الواردة على الهيولى من الاعراض الوجودية  
الا ان وجودها ليس على سبيل التعاقب وليست اعتبارية كما  
فلا يمكن جعلها من قبيل الوجودات وكان النقص بها وادوم  
بما قال في الوجود من انه انراعي فلا يتحقق ههنا امور غير  
متناهية في الواقع مع قطع النظر عن الانتزاع والاعتبار  
وانما يحل هذا الكلام بما حققناه آنفا وقوله والحق اه  
مذكور في حواشي الجريد سوى قوله على ان نقل الكلام

فرض احاده واجزائه موجودة على سبيل التقاء اوعلى  
سبيل الاجتماع الا ترى انهم يستدلون على امتناع حصول  
الاناث المفروضة في الزمان بالفعل بانه على تقدير وجودها  
بالفعل يلزم انحصار الغير المتناهي بين الحامين ولا شك في ان  
اجزاء الزمان والاناث المفروضة فيه ليس على سبيل التقاء

فرض احاده واجزائه موجودة على سبيل التقاء اوعلى  
سبيل الاجتماع الا ترى انهم يستدلون على امتناع حصول  
الاناث المفروضة في الزمان بالفعل بانه على تقدير وجودها  
بالفعل يلزم انحصار الغير المتناهي بين الحامين ولا شك في ان  
اجزاء الزمان والاناث المفروضة فيه ليس على سبيل التقاء

فرض احاده واجزائه موجودة على سبيل التقاء اوعلى  
سبيل الاجتماع الا ترى انهم يستدلون على امتناع حصول  
الاناث المفروضة في الزمان بالفعل بانه على تقدير وجودها  
بالفعل يلزم انحصار الغير المتناهي بين الحامين ولا شك في ان  
اجزاء الزمان والاناث المفروضة فيه ليس على سبيل التقاء

فرض احاده واجزائه موجودة على سبيل التقاء اوعلى  
سبيل الاجتماع الا ترى انهم يستدلون على امتناع حصول  
الاناث المفروضة في الزمان بالفعل بانه على تقدير وجودها  
بالفعل يلزم انحصار الغير المتناهي بين الحامين ولا شك في ان  
اجزاء الزمان والاناث المفروضة فيه ليس على سبيل التقاء

فرض احاده واجزائه موجودة على سبيل التقاء اوعلى  
سبيل الاجتماع الا ترى انهم يستدلون على امتناع حصول  
الاناث المفروضة في الزمان بالفعل بانه على تقدير وجودها  
بالفعل يلزم انحصار الغير المتناهي بين الحامين ولا شك في ان  
اجزاء الزمان والاناث المفروضة فيه ليس على سبيل التقاء

فرض احاده واجزائه موجودة على سبيل التقاء اوعلى  
سبيل الاجتماع الا ترى انهم يستدلون على امتناع حصول  
الاناث المفروضة في الزمان بالفعل بانه على تقدير وجودها  
بالفعل يلزم انحصار الغير المتناهي بين الحامين ولا شك في ان  
اجزاء الزمان والاناث المفروضة فيه ليس على سبيل التقاء

فرض احاده واجزائه موجودة على سبيل التقاء اوعلى  
سبيل الاجتماع الا ترى انهم يستدلون على امتناع حصول  
الاناث المفروضة في الزمان بالفعل بانه على تقدير وجودها  
بالفعل يلزم انحصار الغير المتناهي بين الحامين ولا شك في ان  
اجزاء الزمان والاناث المفروضة فيه ليس على سبيل التقاء

فرض احاده واجزائه موجودة على سبيل التقاء اوعلى  
سبيل الاجتماع الا ترى انهم يستدلون على امتناع حصول  
الاناث المفروضة في الزمان بالفعل بانه على تقدير وجودها  
بالفعل يلزم انحصار الغير المتناهي بين الحامين ولا شك في ان  
اجزاء الزمان والاناث المفروضة فيه ليس على سبيل التقاء

فرض احاده واجزائه موجودة على سبيل التقاء اوعلى  
سبيل الاجتماع الا ترى انهم يستدلون على امتناع حصول  
الاناث المفروضة في الزمان بالفعل بانه على تقدير وجودها  
بالفعل يلزم انحصار الغير المتناهي بين الحامين ولا شك في ان  
اجزاء الزمان والاناث المفروضة فيه ليس على سبيل التقاء



والا كما قاله انما نقل الكلام لا سيما على تسليم ان ثبوت الشيء في نفسه  
 انما يقتضي ثبوت الموصوف في نوع ذلك الطرف في ذلك الطرف بخصوصه  
 لا يمكن للقول ان يدفع هذا الايراد بان يدعى ان بقية المعلوم مدحدا  
 في نفسه واحد في آن واحد مرات غير متناهية وهو في الحقيقة  
 كما ذكرنا اولاً وانما اتفقنا في ذلك على هذا الذهب  
 فتسرع الالف انه غير محال بل واقع عندكم

ويتوجه عليه ان علمه تعالى بالاشياء حضوره على  
 هو المشهود لتلك الاشياء وجودات غير خارجة  
 تسمى وجودات ذهنية اذ الوجود الذهني انما هو بارئ  
 صورة الشيء في المدرك والعلم الحضور انما هو حضور  
 ذلك الشيء المعلوم بعينه لا بصورته عند العالم وذلك  
 يقتضي كون المعلوم موجوداً خارجياً او موجوداً ذهنياً  
 لكن في ذهني آخر هذا ان اريد بوجوده في علم الله تعالى  
 انه صار موجوداً ذهنياً من جهة علمه تعالى وان اريد ان يكون  
 ان يكون تصديقه تعالى بوجوده يقتضي صدقه وصحته  
 ان يكون ذلك الشيء موجوداً فلو كان في ذهني آخر لزم  
 افتقار صدق علمه تعالى الى الغير فتوجه ان ذلك غير  
 محال بل واقع اذ صدق تعالى بان زيد قائم او كاتب مثلاً موقوف  
 على كونه يقوم ويكتب بناء على ما هو المشهود من  
 كون العلم تابعا للمعلوم وكذا نقول علمه تعالى بوجوده في ذهني  
 موقوف صدقه على وجود زيد في الخارج وادراكه وكمال  
 واحد منهما يتوقف على اسباب شتى فائت  
**قال الشيخ** على ان اقترح بالوجود قيل قولني  
 نظرا للعتوض ان يقول المقدور المسلم هو ان الحكم الايجابي  
 عبارة عن ثبوت المحل للموضوع لا عن وجوده له فاللزام

لا يجوز ان يكون العلم بالاشياء

يعني انما كان المراد منها اقتضاي كذا في ذاته وجودا  
 ذهني من جهة علمه تعالى والمستند ما مر من ان  
 الوجود الذهني انما يتصور بالحصول الاشياء  
 وعلمه حضورا لا ارتسام فيه فلا يكون  
 موجودا ذهنيا من جهة علمه تعالى

ولا يلزم من هذا ان يكون تعالى غير عالم بالاشياء  
 الا ان كان هذا هو العلم التام على الاشياء او ان تفصيل  
 وهو تعالى عالم في الاثر بالاشياء بعلمه تعالى  
 متبوعا فليكن وكان وجه هذا

وجوابنا ان علمه تعالى ليس انفعاليا  
 مطلقا كما لو علم بل قد يكون فعليا ايضا  
 ويمكن ان يكون اشارة الى ان مثل  
 هذا التوقف ليس بنقص بل عين  
 كمال ليكون علمه تعالى مطابقا  
 للواقع فانه تعالى اذا علم ان زيدا  
 كاتب ولم يكن في الواقع كذلك  
 لكان كذبا بغير علمه تعالى ذلك علوا كبيرا  
 في الدنيا

من جهة العلم  
 انما نقل الكلام  
 لا سيما على تسليم  
 ان ثبوت الشيء في نفسه  
 انما يقتضي ثبوت الموصوف  
 في نوع ذلك الطرف في ذلك  
 الطرف بخصوصه لا يمكن  
 للقول ان يدفع هذا الايراد  
 بان يدعى ان بقية المعلوم  
 مدحدا في نفسه واحد في آن  
 واحد مرات غير متناهية  
 وهو في الحقيقة كما ذكرنا  
 اولاً وانما اتفقنا في ذلك  
 على هذا الذهب فتسرع الالف  
 انه غير محال بل واقع عندكم

انما هو في ثبوت في قوله  
 بالثبوت ما عينا بالوجود بالثبوت  
 المذكور في التفسير في قوله  
 انما ثابت او مني انما ثابت  
 بحيث يرتب عليه الاثر واما الثبوت  
 في قولهم والمعدوم ثابت  
 مستقر لئلا يبين كذا في حيث يرتب  
 عليه الاثر والحق لا يتركوه والكل  
 فيه لفظي جلي جلي

من هذه الحكم الايجابي على المعدوم ليس لا ثبوت له

و لو بني الكلام على عدم الفرق بين الوجود والثبوت  
 في غير ما لم يكن مرتبة اخرى من الجواب بل يرجع الى الجواب الاول  
**اقول** في الشرح مقول من المحقق ان زعمهم الحكم  
 انما هو في تفسير لفظ الوجود وانهم يقولون بالثبوت

ما عينا بالوجود ولا مجال للايراد المذكور وكان حاصل  
 الجواب الاول ان مرادنا بالوجود هو الثبوت فاذا ثبت

كونه ثابتا ثبت كونه موجودا وحاصل الثاني انه  
 لو نقض في هذا القدر لعدم اتحادها بتدل الثبوت  
 بالوجود و مراد الجوابين على ان جعلهم الثبوت اعم من الوجود

من الوجود انما هو نزاع لهم معناه في تفسير لفظ الوجود  
 لا بحسب المعنى وقد اشرنا الى ذلك فيما قبل فتذكرنا ان

بالصفة الوجودية التي هي غير الوجود اقول هذا التحفيم  
 وان كان يدفع الايراد المذكور لكن لو اورد السوال  
 السابقة على الوجود لا يدفع الجواب والحق في الجواب انما هو

الاستناد من ان ثبوت الشيء للشيء يستلزم ثبوت الشيء له  
 ذلك الثبوت مقدما على ثبوت الشيء للشيء او من غير  
 كالوجوب والاحتياج والامكان وهو عينه كلف الوجود  
 قيل قول وجب ان يحسم الدعوى بغير مستند الوجود كالوجوب

جوده

الصفات

من هذه الوجود  
 انما هو في ثبوت في قوله  
 بالثبوت ما عينا بالوجود بالثبوت  
 المذكور في التفسير في قوله  
 انما ثابت او مني انما ثابت  
 بحيث يرتب عليه الاثر واما الثبوت  
 في قولهم والمعدوم ثابت  
 مستقر لئلا يبين كذا في حيث يرتب  
 عليه الاثر والحق لا يتركوه والكل  
 فيه لفظي جلي جلي

كان  
 ثم ان الاستلزام الذي هو بمعنى عدم الانفكاك  
 زيد المعدوم الذي لم يوجد فلا فائدة من كون الاحكام  
 ثابتا له ان اريد ثبوت الشيء له المتأخر الثبوت في  
 الخارج فهو اذ لا يصدق فلام تأخره عن ثبوت الامكان  
 مع انه يستلزم الحدوث المذكور وقوله او هو عينه  
 المراد به او هو عينه ان ثبوت الشيء له بغير ثبوت  
 الشيء له مقدورا والاولى او هو معناه فاعلم انهم  
 في قوله

من جهة العلم  
 انما نقل الكلام  
 لا سيما على تسليم  
 ان ثبوت الشيء في نفسه  
 انما يقتضي ثبوت الموصوف  
 في نوع ذلك الطرف في ذلك  
 الطرف بخصوصه لا يمكن  
 للقول ان يدفع هذا الايراد  
 بان يدعى ان بقية المعلوم  
 مدحدا في نفسه واحد في آن  
 واحد مرات غير متناهية  
 وهو في الحقيقة كما ذكرنا  
 اولاً وانما اتفقنا في ذلك  
 على هذا الذهب فتسرع الالف  
 انه غير محال بل واقع عندكم



هذا ما افاده الاستاذ هو ان المدعى بهذا هو ان الحكم عليه  
بالصفة الوجودية يجب ان يكون موجودا في الجملة ثم يقرر  
بانه ثبوت الشيء يستلزم اليقين في الزمنية في عبارة  
اعلم ان سببنا في هذا فقط وانه قد عرفت ان قولنا  
والاولى ايضا انما يتم بجل الزمنية في عبارة المدعى على  
الاستدلال كما لا يخفى

والا كان اذا لا تصاف بماليس في علة لا تصاف بالوجود  
بل الامر بالعكس فان الشيء لم يجر واجبا لم يجر موجودا واما الا  
وانما الا كان فهو مقدم على وجود الممكن بل ان على قولنا في  
اقول هذا ما ذكره الاستاذ في حاشية التمهيد **قال**  
سواء كان مع تلك الصفة او قبلها اقول وبعد ها كما من  
اقول تام في هذه الحاشية مستفاد من كلام الاستاذ **قوله** قد  
الا عند ايضا بان المراد من النبوية ما ليس بالسلب  
مفهومه اراد بالسلب ما هو معتبر في مفهوم السالبة المحل الوجود  
لان صدق المدعى والموجه يستدعي وجود الموضوع كالمحملة  
برشدك الى ما ذكرنا قوله فان الانصاف بل عدم الانصاف  
بما هو سلب لها **قوله** لا يذهب عليك انه لو ردد في الثبوت في قول  
لان ثبوت الصفة فرع ثبوت انه بانه ان اريد الثبوت الخارج فهو  
يقضي ثبوت الموصوف في الخارج وان اريد الثبوت  
الذهني كان استقلاله بالشيء على نفسه سقط الاستدلال  
المذكور بل الصواب ان يقال المراد الثبوت في  
الجملة من غير تقييد بالخارج او الذهني ومن  
غير ملاحظة تعينه وتساوله الخارج والذهني ولا يخفى  
عليك ان بهذا الاعتبار ينبغي التفرقة المذكور في الشرح ايضا  
المواذ كل موجود لا ينافي وجوده وان اريد مجموع الوجود

ولم يخفى انه حاشية هذا التمهيد ليس الا هذا التمهيد المذكور  
نقله هذا المحقق فلهذا كما لم يسطر تعليقه فان قام  
ما في هذه الحاشية وانه ان يقول جميع ما في هذه  
المحتمل محتمل بكونه في هذه الحاشية على ما في تفسيره  
انه انظر في حاشية التمهيد

لم يجد نقضه لان وضع ذلك في لفظ الاحكام  
لكنه يتجه شدة علمه لان ثبوت الصفة الى اخره  
من غير ثبوت ذلك لا يخلو كذا ذكره  
قد سكره الله عليه السلام

لربما هو  
بما هو  
بما هو

هذا ما افاده الاستاذ هو ان المدعى بهذا هو ان الحكم عليه  
بالصفة الوجودية يجب ان يكون موجودا في الجملة ثم يقرر  
بانه ثبوت الشيء يستلزم اليقين في الزمنية في عبارة  
اعلم ان سببنا في هذا فقط وانه قد عرفت ان قولنا  
والاولى ايضا انما يتم بجل الزمنية في عبارة المدعى على  
الاستدلال كما لا يخفى

المعروض مع الشخص فالصغرى مع والمستند  
في التركيب عاين والمعروض باهية اعتبارية فكيف يكون كل موجود  
ظاهرا لا ان يخص الدعوى بعدم وجودها  
بوصف الكلية وصار الحاصل اننا نعلم ان الطبية  
الكلية بوصف الكلية موجودة وليست في الخارج  
فلا بد ان يكون موجودا في الذهن **قوله** قد  
سن ولا يخفى تركيب فياس هذا اراد اخر على  
المستدل بانه لو تم دليلك لزم انتفاء الكل مطلقا  
**قال** الشارح مطابقة لما في كل واحد واحد  
الاظهر ان يقول مطابقة لكل واحد واحد  
كما هو المشهور والتفسير الذي ذكره قدس سره  
في الحاشية بمعنى ان كل واحد واحد اصل  
في الذهن لا يحصل نقض آخر لا يلايم ما نقلنا من  
المشهور ولعله اراد بما في كل واحد واحد  
الموجودة في الاشخاص **قوله** قدس سره بمعنى ان  
كل واحد واحد فسر المطابقة في كلام القائل  
بما ذكره في تفسير الكلية في ذيل قوله والحق حتى  
لا يرد عليه النظر المذكور فتأمل والحاصل ان  
مدار اندفاع الاعتراض على ان يجعل الشيء المطابق  
للكثيرين صورة مثالية لتلك الكثيرين فالشارح

في الاحيان شخصا ملا على

قوله وليست في الخارج لانه كل موجود في الخارج فهو  
اي موجود في الشخص ومتصف به وان شئت من الشخص  
اي ان الشخص بكل ان يكون من الكلية ونصنف به

ومعنى مطابقة الكل لكل شخص مع ان يقارن الشخص  
في الكل هو الفعل ينزعه عن كل واحد من الافراد فان كان  
شخص حصل في الفعل فاما يحصل من فرع الشخصات فليس  
في الذهن الصورة لافراد في الذهن هي الذات

قوله بل لا يلايم ما نقلنا من المشهور اي ان الظاهر لا يمكن ان يقال  
ان مراده من ذلك ان كل واحد واحد لا يلايم ما نقلنا من المشهور  
بمعنى مطابقة لفكره

كل واحد واحد بل هو ان اللابقي يجعل هذا التفسير جليا بالنظر  
يورد بعد قولنا في وفي نظرا لانه ايضا في كثير من الاماكن لا يكرر  
هنا فانه على هذا يكون قولنا في وفي نظرا لانه ايضا في كثير من الاماكن لا يكرر  
عبد الرحمن



جعل قيدا آخر في تفسير الكلية غير المطابقة  
وجعل قدس سره هذا معتبرا في مفهوم المطابقة  
وظأن هذا أولى وأدق وكان المخلص منع كون  
المطابقة بهذا المعنى من الجانبين فتدبر **المقال**  
الشارح لأن بعض الجزئيات قد يكون مطابقا  
لبعض آخر فلا يمكن تفسير الكلية بهذا المعنى  
لتحققه في الجزئيات أيضا وأيضا لو فسر الكلية بهذا  
المعنى لجاز وجود الكل في الخارج لأن تلك الجزئيات  
المطابقة لجزئيات آخر موجودة في الخارج وبها  
مطابقة الصورة العقلية للكثيرين الموجودين  
في الخارج يقتضي مطابقة كل واحد من تلك  
الكثرة الموجودة للثبات فالجواب عن المعارضة  
جواب عن أصل الدليل أيضا وتوضيحه أن هذا الكلام  
يصح أن يجعل مادة الاعتراضين وكذا ما ذكره قدس  
سره لأن الجزئيات المطابقة لما كان جزئيا يتوجه أنه  
كيف يفسر الكلية بمعنى يصدق على الجزئيات من حيث  
هو جزئى ولما كان متوحد في الخارج فلا يصح قوله بجلا  
الموجود في الخارج **ترجمه** قدس سره كخطين متساويين  
قبل **ترجمه** لئلا يقال أن يقول معنى مطابقة الصورة الذهنية

## ملف

لما في كل واحد من الكثيرين هو ان ما حصل من  
كل واحد منها في الذهن يكون نفس تلك الصورة  
الحاصلة ولا شك ان المطابقة بهذا المعنى بين  
الخطين المتساويين في جميع الصفات والخواص  
غير متحقق اذ ليس للصورة الحاصلة من احدهما  
عين الاخر بل الصورة الحاصلة من احدهما هي الصورة  
الحاصلة من الاخر وليس هذا معنى المطابقة وكذا  
كذلك ما في كل واحد من الكثيرين ليس مطابقا  
للباقى بالمعنى الذي ذكرناه اذ ليس للصورة الحاصلة  
من ريك وعمر و بكر مثلا في الذهن عين واحد منها  
وان كان الصور من كل منها عين الصورة الحاصلة  
من الباقي فان قلت لا شك ان المعتبر في الكلية هو  
المطابقة للكثيرين وما في كل واحد واحد من  
افراد الانسان مثلا اخر واحد اذ ما في كل منها  
هو الانسانية وهو واحد <sup>مطلق</sup> فلا يلزم مطابقة  
الصورة الذهنية لما في كل واحد منها كليتها فلنا  
الانسانية التي في زيد غير الانسانية التي في عمرو  
بجانب الخارج وليت واحدة الا في الذهن وذلك  
لان الانسانية التي في زيد بجانب الخارج عين <sup>زيد</sup>

واحد واحد مطبقا للمعاني  
واحد واحد مطبقا للمعاني  
قوله اذ ان الانسان ليطغى  
شفا برب ان لا الانسان يفتخر  
عبد الرحمن



قدس الله تعالى على ما له حاصل التحقيق ان المطابقة وان صدقت على الصور العقلية الا ان الكل ليس بتلك الصورة بل هو منها اذا ثبت  
المعروف فيصح التفسير لا يشترط ان يكون له ما يشترط به بقوله وهو كل مشترك فيكون كما في الشئ الثالث ما ذكره السيد قدس سره من ان المعروف  
الكلمة الكلية ليصح التفسير لا يشترط ان يكون له ما يشترط به بقوله وهو كل مشترك فيكون كما في الشئ الثالث ما ذكره السيد قدس سره من ان المعروف

عنه اقول هذا هو الذي ذكره قدس سره في توجيه كلام صاحب الفيل حيث قال بمعنى ان كل واحد واحد اذا حصل على ما يتا وفصلنا وقد ذكره السيد اسكنه الله تعالى صدى الجاني في جوابه على شرح الجديد للشيخ **قال** الشارح باعتبار انها ذات مثالية ليست متصلة في الوجود قبل **قول** هذا ما اتفق عليه كثر من الفضلاء بل من العلماء وفيه نظر اذ لو كان المعبر في مفهوم الكلي ان لا يكون متصلا في الوجود لما كان للتنازع في ان الكلي موجود في الخارج ام لا مجال مع انهم جعلوا اثبات ان الكلي لا وجود له الا في العقل من اعمات العلوم واستدلوا عليه بدلائل وبراهين فالواجب ان يفسر الكلي بوجه يحتمل بحسب مفهومه ان يكون موجودا في الخارج وان لا يكون موجودا الا في الذهن ثم البرهان ببيان ان لا وجود له الا في الذهن وكان ما ذكره في الدليل المذكور من ان كل موجود في الاعيان فهو مشترك مستدركا لاحاجة اليه ثم اعلم ان السيد قدس سره ذهب في بعض نصابه الى ان الكلية لا يمكن تفسيرها بالاشتراك اذ لو فسرت به لكان

والله اعلم  
والله اعلم  
والله اعلم

ان الاشياء في ذاتها لا يكون لها وجود في الذهن الا بالواسطة المفهومة  
من قولنا ان الشيء موجود في الاعيان فهو مشترك في مفهومه  
سابقا لكونه في الذهن فلا يحتاج الى واسطة لكونه في الاعيان  
وذكر بان الامور الخارجية تتصور بالاشياء في الاعيان  
في الاخر فاذا وقع الاشياء في الاعيان في الذهن فيكون  
الشيء ايضا في الذهن ان يكون الشيء في الاعيان في الذهن

قدس الله تعالى على ما له حاصل التحقيق ان المطابقة وان صدقت على الصور العقلية الا ان الكل ليس بتلك الصورة بل هو منها اذا ثبت  
المعروف فيصح التفسير لا يشترط ان يكون له ما يشترط به بقوله وهو كل مشترك فيكون كما في الشئ الثالث ما ذكره السيد قدس سره من ان المعروف  
الكلمة الكلية ليصح التفسير لا يشترط ان يكون له ما يشترط به بقوله وهو كل مشترك فيكون كما في الشئ الثالث ما ذكره السيد قدس سره من ان المعروف

عروضها الامور الخارجية والارواق تصاف ذات واحدة في زمان واحد باوصاف متقابلة ولا للصور العقلية لان كل واحد منها صورة جزئية في نفس جزئية فيجب تفسيرها بالمطابقة ليصدق على الصور العقلية الشخصية والتحقيق على افاده بعض المحققين هو ان الصورة الشخصية الذاتية ليست كلية بل الكلي هو الطبيعة الحاصلة في الذهن التي هي معروض الشخص الذهني مثلا اذا لاحظنا زيد من حيث انه انسان فهنا ثلاثة امور زيد وهو شخص خارجي ليس بكلي ومفهوم الانسان من حيث هو صورة شخصية ومعروض للشخص الذهني وهو ليس بكلي لانه صورة جزئية في نفس جزئية ومفهوم الانسان مع قطع النظر عن الشخص الذهني وهو كل مشترك بين الكثيرين بمعنى انه لو وجد في الخارج في مادة زيد كان عين زيد وان وجد في مادة عمرو كان عين عمرو ولو فسر الكلية بحيث تصدق على الصورة العقلية الشخصية لزم ان يكون شئ واحد جزئيا وكلها والقول بان الصورة العقلية من حيث انها صورة

فان الصورة العقلية وان كانت جزئية الا انها مطابق للكثرة بمعنى ان كل فرد اذا حصل في الذهن يتحد مع تلك الصورة او ان الصورة اذا وجدت في ضمنه اي في فرد يكون عينه

فمفهوم الانسان من حيث هو هو ما هو مع قطع النظر عن الشخص الذهني  
من حيث هو صورة شخصية جزئية والاختلاف بين هذا المفهوم وبين  
صدق المتفكرين انهم الجذرية والكلمة لان صدق احد ما باعتبار  
ذاته وصدق الاخر باعتبار نفس ذلك الامر



شخصية في نفس شخصية جزئية ومن حيث انها  
 مطابقة للكثيرين كلية فلا يلزم ان يكون شئ  
 واحد من جهة واحدة جزئيا وكلها بل من جهتين  
 ولا محذور فيه فمدفوع بان الاختلاف بهذا  
 الوجه لا يكفي في صدق المتقابلين اذ هذا الاختلاف  
 بنفس المتقابلين والاختلاف المصحح لصدق المتقابلين  
 يجب ان يكون غير الاختلاف بالمتقابلين اذ لو كان  
 الاختلاف بنفس المتقابلين كافيا في صدقهما لما  
 صدق جميع المتقابلات على شئ واحد مثلا نقول  
 على هذا التقدير يجوز ان يكون زيد كاتبا ولا كاتبا  
 فان صدق الكاتب عليه من حيث قيام الكتابة به  
 والا لكتابة عليه من حيث عدم قيام الكتابة به  
 فالجملتان مختلفتان فان قلت مفهوم الانسان كما  
 ليس في الخارج الامتصاص كذلك ليس في الذهن الا  
 متصفا لانه عند حصوله في الذهن يكون قائما بالذهن  
 الشخصي ومتصفا بالشخصية الذهنية فلم يقولوا  
 ان الكلي موجود في الذهن لا في الخارج مع ان مطلق  
 الموجود متشخص قلنا وان كان المفهوم الحاصل من  
 الانسان في الذهن في الواقع متصفا لكن للذهن ان يلاحظ

اكتفى في الجواب بقوله لا محذور فيه في الذهن وكلها في الخارج  
 كما في هذا الوجه بالقياس الى الذهن غير متشخص بالقياس الى الخارج  
 بالقياس الى الجهتين  
 قد رتبنا المتقابلين اذ في هذه الصورة عبارة عن كونها صورة شخصية  
 في نفس شخصية كذا الكلية عبارة عن المطابقة لكثيرين فكانه قال  
 الصورة من حيث انها جزئية جزئية ومن حيث انها كلية كلية وهذا  
 لا يصح الاجتماع والصدق على شئ واحد بل يرد المتقابل  
 شئ واحد لا يرد ما ذكر في التحقيق والفقهاء في بعض التفصيلات  
 مودة اصل الدعوى انما ذكرها المصنف استدلالا على بطلان دعوى  
 قدره فيقولون

مفهوم

مفهوم الانسان ولا يلاحظ معه شئ من شخصيات  
 اصلا فهو في هذا النحو من الوجود الذهني حال عن  
 الشخص وان كان في الواقع متشخصا وتوضيحه انا اذا  
 لاحظنا زيدا من حيث انه انسان فليس ذهننا في تلك  
 المرتبة الا مفهوم الانسان الذي ننظر به في زيد ونجمله  
 الى ملاحظته وليس في تلك المرتبة قيامه بالذهن  
 وتشخصه بمنظورنا ثم اذا نظرنا الى الانسان الحاصل  
 في الذهن من حيث حصوله في الذهن يكون الحاصل  
 في ذهننا هو الصورة العقلية الشخصية ويكون  
 منظور الذاتها ولا يكون الى ملاحظة غيرها فالكلي  
 هو ما ننظر به في زيد والصورة العقلية الجزئية ما  
 ننظر فيها لذاتها ولا يمكن جعلها الى ملاحظة زيد  
 فتأمل نفهم **مذاقون** وبذلك التحق وهو ان الكلي مفهوم  
 الانسان مع قطع النظر عن الشخص وهو المعلوم و  
 الجزئي هو صورته العلمية العقلية اندفع اشكال  
 يرد على الحكماء القائلين بوجود الاشياء انفسها  
 في الذهن وهو ان مفهوم الانسان مثلا اذا حصل  
 في الذهن فاننا نعلم تعيينا ان هناك امرين احدهما  
 موجود في الذهن وهو معلوم وكل وجوه راجعة

هذا هو الصحيح  
 في هذا لا ينبغي  
 جزمه  
 جزمه  
 جزمه  
 جزمه  
 جزمه

بعد الامور القابلة على هذا التحقيق لم اجد ان يكون الكلية من الامور  
 المتشخصات بل انما هي من الامور النفسانية غائبة عن الجرمية  
 في الذهن الا ان يقال لا اعتبار بها في الكلية فانه الذي يتوقف على الاعيان  
 لا يتوقف على النفس الكلية وحصولها لا يرد من مفهومها  
 هذا هو الصحيح  
 في هذا لا ينبغي  
 جزمه  
 جزمه  
 جزمه  
 جزمه  
 جزمه



## الخارجي

فقط هذا الفرق العلم والمعلوم متغايران باذات والعلوم موجود  
خارجي والمعلوم موجود ذهني

قوله فمعه  
الضم للكلية  
التي ذكرها  
فيسر به  
ح

سنة ١٢٨٤

وقد ثبت بان يقال مراده من الصورة العقلية جبرية من حيث كونها قائمة بنفسها لا من حيث كونها قائمة بالاشياء  
 عليه فلهذا اختلفت كيفية حصولها لا من حيث كونها قائمة بنفسها بل من حيث كونها قائمة بالاشياء  
 اختلفت مفسرة بالاشياء انما هي في محال مقدرة واما الكلية بعينها لا تستلزم كونها قائمة بالاشياء بل من حيث كونها قائمة  
 به في حاشية المطالع واما الجواب الحق عن الالفاظ المذكورة وهو انه يلزم كون الشيء الواحد جبريا وكليا هو الصورة العقلية كلية بمعنى مطاقتها  
 لكثيرين وجبرية بمعنى عدم صدقها على كثيرين ولا تنطبق على الجبرية بهذا المعنى وبين الكلية بمعنى المطابقة للمطابقة للكثيرين الجبرية بمعنى عدم  
 وموضوع الجبرية بهذا المعنى ليس هو الصورة العقلية المطابقة لكثيرين بل الصورة الجبرية من زيد مثلا فانها ليست نفس صورة الجبرية من عمرو مثلا والشيء الذي  
 ان الصورة الجبرية من زيد مقدرة بالعوام من المشقة لزيد وكل  
 فيها صورة الشخصيات كما في الصورة العقلية هو الجبرية من زيد وكل  
 حواس الجبرية وانما رتب فصلها فليها بمطابقتها  
 تفارعت ولا يخفى ان  
 التي من حيث هو معلوم بهذا المعنى  
 من حيث هو معلوم بهذا المعنى  
 هذا الجبرية على ما مره قد مر  
 بصورة الشخصية العقلية وهو انما هو الطبعية من حيث الشخصية  
 من غير ان رتبها هو انما هو الطبعية من حيث الشخصية  
 فلهذا اختلفت بين المتعالمين في الجبرية لانها لا تنقل من الجبرية  
 ويصدق عليه انه جبرية  
 انما لا يصدق على ما من كذا جود انما جبرية الصورة العقلية  
 المراد من الكلام قولهم ان الكلية الطبعية  
 باعتبار انها ذات متساوية ليست  
 متماثلة في الوجود  
 يمكن ان يقال في جبرية الشرائع انما هي جبرية في الوجود الكلي ليس  
 بربود او خجابه لا يكثر من التبعيد انما هو في الوجود الكلي لا اعتبارا بالاشياء  
 المتشبهين لوجوده في عينه انما هو في الوجود الكلي لا اعتبارا بالاشياء  
 منها الاعتبار لا يصدق عليه باعتبار انما هو في الوجود الكلي لا اعتبارا بالاشياء  
 الا في السلب انما هو في الوجود الكلي لا اعتبارا بالاشياء  
 انما هو في الوجود الكلي لا اعتبارا بالاشياء











اقول استلزام تصور الشيء وجوده في الذهن  
غير مذكور فيما مر الا انه مقدمة مسلمة عند القائلين  
بالوجود الذهني وايضا يتوقف الكلام على ان  
الحاصل في الذهن قائم به وهو ايضا مما يقولون به  
فبناء المعارضة على المتقدمين المسلمين عندهم  
هذا ولا يخفى ان جعل كلام المص على ما جعل عليه قد  
كان ذكرا الكلية لغوا ولا يظهر ان يقال انه معارضة  
للدليل المذكور على ان الحقايق الكلية موجودة في  
الذهن قائل **الاشارح** لاننا لا نغني بالحار الا ما  
حصلت فيه الحرارة قيل **اقول** ولقائل ان يقول ليس  
الحار ما حصلت فيه الحرارة والالزم ان يكون الزمان  
حارا لحصول الحرارة فيه بل يكون متصفا بجميع  
المتضادة الحاصلة فيه من الحرارة والبرودة و  
الرطوبة واليبوسة تعالى غير ذلك من الصفات الحادثة  
الحاصلة فيه بل الحار ما قام به الحرارة والحصول  
اعم من القيام نعم لو بنى الكلام على ما ذهب اليه الحكماء  
من ان حصول الاشياء في الذهن على طريق القيام  
فتم الكلام **اقول** هذا الكلام مما ذكره الشارح  
المجدد للجزيد ورد عليه الاستاد بانهم صرحوا بنسبها

فقد وجدنا السائل اذا ذكر الكلية يجوز ان يكون الاشارة الى ان ما يحصل  
في الذهن لا يكون الا كلية فلا يكون المعارضة في حقيقة شئ من الاشياء  
مع عدم تعدد ذكر الكلية

الصور العقلية بالذهن فهذا الجواب لا يوافق  
ما صرحوا به ولا يمكن دفع الابداع عنهم به **قوله**  
قدس سره انما التضاد في الاعيان الجزئية قيل  
**اقول** يمكن توجيه هذا المنع بوجه اخر يستعبر به قول  
الشارح لعدم تعاقبها على موضوع واحد وهو  
ان يقال لا تضاد بين الطبائع الكلية اذ من علا  
التضاد التعاقب على الموضوع الواحد وعدم صحة  
الاجتماع والامور الكلية لا وجود لها في الخارج  
من حيثها كلية حتى تنظر في حصولها هل هو على  
سبيل التعاقب والاجتماع ووجودها في الذهن  
لا يجب ان يكون على سبيل التعاقب فليس التضاد بينهما  
بمحقق فافهم **قوله** لا معنى لكلامه قدس سره ان التضاد  
والتعاقب في الموضوع انما يعرض للطبائع باعتبار  
وجودها العيني ولا يعرض لها باعتبار وجودها  
الظلي ولا يلزم من عرضها لها بالاعتبار الاول  
عرضها لها بالاعتبار الثاني وهذا هو ما ذكره  
هذا القائل بادني تغيير العبارة والتقدير فاقبل  
نعم لا يخفى ان ما ذكره انما هو على رأي من يقول بحصول  
الاشياء بانفسها في الذهن **قوله** قدس سره لا خفاء في

فقدس سره في الجواب الى الذي ينسب اليه بقوله وقد قلنا انما يتقبل  
تعلق من الشئ الذي لا يوافق ما صرح به الحكماء ولا يخفى على  
من يهتديهم فلا ينبغي منع المعارضة المذكورة التي هي من قبل التعاقب  
على الحكماء فبقين تلك المعارضة بطريق التحقيق لا الا للزام في ذلك  
نعم يمكن دفع المعارضة بطريق التحقيق لا الا للزام في ذلك  
المجدد الذي هو المنع فقلنا قد قلنا القبول بها

ويعبر به قول السيد قدس سره في الحاشية المصدرة بقوله انما  
التضاد لا يفتي على النظر السيد قدس سره في بيان التضاد والتعاقب  
منها في الوجود الخارجي ولا وجودا لشيئين ولا تضادا ولا وجودا  
في الخارج حتى ينظر في تعاقبها فيه وعدمه في الذهن بل هما جميعا  
لا تضاد بينهما ويعبر به في النظر فلا تغفل

وهو وجه ان رجوع ذلك الوجه الاخر الى ما ذكره قدس سره انما هو بالمال  
لان اذا قيل عن عدم التعاقب بسبب رجوع الى ما ذكره وما اذا  
قطع الشك عن ذلك فيكون وجوبها معلوما قبل جها اخر وهو  
الذي يقوم من ظاهر حاشية قدس سره المصدرة بقوله انما التضاد



فقد قدس سره على هذا المنسوب الى الموجود من شئ واحد من نوع واحد ومن الماهيات العقلية مطلقا سواء كان له وجود خارجي  
او لا اشياء الماهية العقلية والاشياء كما هو في كلام المصنف عليه وليس مناه ان المنسوب اليه الموجود من شئ واحد ووجه  
شخصية فيكون في العالم يلزم من الدليل فاذا فرضنا الموجود في الذهن ليس ماهية الحرارة ان ليس هذا النوع ان نوع الماهيات العقلية  
بل النوع الاخرية نوع الاشياء الموجود في المعنى ماهيتها من الحرارة يعني نوع الماهيات لا نوع الاشياء فلا يكون الماهيات الحرارة ان يكون  
نوع الماهيات وجودا وعلى هذا لا يتم ما ذكره الشارع لانه يوافق ما ثبت بالدليل ان الاشياء ان نوع الماهيات وجودا على نحو غير الموجود في  
عبد الرحمن

في ان المدعى ان الاشياء هي اقوال ما من دليل  
الوجود الذهني لو تم لدل على ان الاشياء التي  
ليس لها وجود في الخارج وجودا في الاذهان فما  
ذكره قدس سره محمول على ان المنسوب اليه الماهيات العقلية  
لا اشياءها المختلفة بها في الحقيقة ثم لا يخفى ان  
حمل كلام المصنف والشارح على مذهب التحقيق ممكن  
فان قوله ان ادراك الحرارة عبارة عن حصول صور  
في الذهن ان ادراك الحرارة ليس عبارة عن حصول  
عينها اي حصولها باعتبار الوجود العيني كما اشار  
اليه قدس سره حيث قال في هذه الحاشية قلنا  
حصول عين الحرارة والبرودة يقتضي ذلك اي  
حصولها في محل موجودتين بالوجود الاصيل  
والقائلون بحصول ماهيات الاشياء في الذهن  
لا يقولون ان ماهيات الاشياء حادثة في الذهن  
بوجودها العيني واما لفظ المثال والشئ فمأول  
كما ذكره في الحاشية المصدرة بقوله اذا حمل مراد  
القوم فلا دلالة في كلام الشارح على القول  
بالشئ على ما هو المشهور قيل **اقول** وفيما اورد  
قدس سره على الجواب نظر اذ ليس لغرض ان الموجود

قدس سره على ما مر من قوله قدس سره لا يخفى في  
ان الاشياء هي اقوال ما من دليل  
الوجود الذهني لو تم لدل على ان الاشياء التي  
ليس لها وجود في الخارج وجودا في الاذهان فما  
ذكره قدس سره محمول على ان المنسوب اليه الماهيات العقلية  
لا اشياءها المختلفة بها في الحقيقة ثم لا يخفى ان  
حمل كلام المصنف والشارح على مذهب التحقيق ممكن  
فان قوله ان ادراك الحرارة عبارة عن حصول صور  
في الذهن ان ادراك الحرارة ليس عبارة عن حصول  
عينها اي حصولها باعتبار الوجود العيني كما اشار  
اليه قدس سره حيث قال في هذه الحاشية قلنا  
حصول عين الحرارة والبرودة يقتضي ذلك اي  
حصولها في محل موجودتين بالوجود الاصيل  
والقائلون بحصول ماهيات الاشياء في الذهن  
لا يقولون ان ماهيات الاشياء حادثة في الذهن  
بوجودها العيني واما لفظ المثال والشئ فمأول  
كما ذكره في الحاشية المصدرة بقوله اذا حمل مراد  
القوم فلا دلالة في كلام الشارح على القول  
بالشئ على ما هو المشهور قيل **اقول** وفيما اورد  
قدس سره على الجواب نظر اذ ليس لغرض ان الموجود

نظرا الى ان الاشياء هي اقوال ما من دليل  
الوجود الذهني لو تم لدل على ان الاشياء التي  
ليس لها وجود في الخارج وجودا في الاذهان فما  
ذكره قدس سره محمول على ان المنسوب اليه الماهيات العقلية  
لا اشياءها المختلفة بها في الحقيقة ثم لا يخفى ان  
حمل كلام المصنف والشارح على مذهب التحقيق ممكن  
فان قوله ان ادراك الحرارة عبارة عن حصول صور  
في الذهن ان ادراك الحرارة ليس عبارة عن حصول  
عينها اي حصولها باعتبار الوجود العيني كما اشار  
اليه قدس سره حيث قال في هذه الحاشية قلنا  
حصول عين الحرارة والبرودة يقتضي ذلك اي  
حصولها في محل موجودتين بالوجود الاصيل  
والقائلون بحصول ماهيات الاشياء في الذهن  
لا يقولون ان ماهيات الاشياء حادثة في الذهن  
بوجودها العيني واما لفظ المثال والشئ فمأول  
كما ذكره في الحاشية المصدرة بقوله اذا حمل مراد  
القوم فلا دلالة في كلام الشارح على القول  
بالشئ على ما هو المشهور قيل **اقول** وفيما اورد  
قدس سره على الجواب نظر اذ ليس لغرض ان الموجود

في الذهن ماهية الحرارة بل شئها والموجود في  
العين ماهيتها حتى يلزم ان لا يكون المنسوب الى  
الوجودين شيئا واحدا بل الموضوع على ذكره  
الشارح هو ان الموجود في الذهن هو ماهية  
الحرارة الا ان وجودها في الذهن ليس عبارة عن  
قيامها بالذهن بل هو عبارة عن قيام شئها  
بالذهن فالمنسوب الى الوجودين واحد وهو ماهية  
الحرارة وليس كل من يقول بقيام الصورة في الذهن  
يقول بوجود تلك الصورة فيه حتى يلزم عليه ان يكون  
الموجود في الخارج شيئا والموجود في الذهن شيئا  
آخر بل القائلون بالصورة يقولون ان قيام الصورة  
بالذهن يجب لخارج وهو عبارة عن وجود ذي الصورة  
في الذهن ووجود الصورة في الذهن عبارة عن  
قيام صورة اخرى منها بالذهن لا عن قيامها بها  
واما ما ذكره قدس سره في الجواب فهو حق وتخصيه  
ان وجود الاشياء في محالها يتصور على وجهين  
وجودها فيها بالوجود الاصيل اي وجودها بحيث  
يترتب عليها اي على قيامها بالاثار ووجودها  
فيها بالوجود الغير الاصيل اي وجودها بحيث لا يترتب

ان الاشياء هي اقوال ما من دليل  
الوجود الذهني لو تم لدل على ان الاشياء التي  
ليس لها وجود في الخارج وجودا في الاذهان فما  
ذكره قدس سره محمول على ان المنسوب اليه الماهيات العقلية  
لا اشياءها المختلفة بها في الحقيقة ثم لا يخفى ان  
حمل كلام المصنف والشارح على مذهب التحقيق ممكن  
فان قوله ان ادراك الحرارة عبارة عن حصول صور  
في الذهن ان ادراك الحرارة ليس عبارة عن حصول  
عينها اي حصولها باعتبار الوجود العيني كما اشار  
اليه قدس سره حيث قال في هذه الحاشية قلنا  
حصول عين الحرارة والبرودة يقتضي ذلك اي  
حصولها في محل موجودتين بالوجود الاصيل  
والقائلون بحصول ماهيات الاشياء في الذهن  
لا يقولون ان ماهيات الاشياء حادثة في الذهن  
بوجودها العيني واما لفظ المثال والشئ فمأول  
كما ذكره في الحاشية المصدرة بقوله اذا حمل مراد  
القوم فلا دلالة في كلام الشارح على القول  
بالشئ على ما هو المشهور قيل **اقول** وفيما اورد  
قدس سره على الجواب نظر اذ ليس لغرض ان الموجود

ان الاشياء هي اقوال ما من دليل  
الوجود الذهني لو تم لدل على ان الاشياء التي  
ليس لها وجود في الخارج وجودا في الاذهان فما  
ذكره قدس سره محمول على ان المنسوب اليه الماهيات العقلية  
لا اشياءها المختلفة بها في الحقيقة ثم لا يخفى ان  
حمل كلام المصنف والشارح على مذهب التحقيق ممكن  
فان قوله ان ادراك الحرارة عبارة عن حصول صور  
في الذهن ان ادراك الحرارة ليس عبارة عن حصول  
عينها اي حصولها باعتبار الوجود العيني كما اشار  
اليه قدس سره حيث قال في هذه الحاشية قلنا  
حصول عين الحرارة والبرودة يقتضي ذلك اي  
حصولها في محل موجودتين بالوجود الاصيل  
والقائلون بحصول ماهيات الاشياء في الذهن  
لا يقولون ان ماهيات الاشياء حادثة في الذهن  
بوجودها العيني واما لفظ المثال والشئ فمأول  
كما ذكره في الحاشية المصدرة بقوله اذا حمل مراد  
القوم فلا دلالة في كلام الشارح على القول  
بالشئ على ما هو المشهور قيل **اقول** وفيما اورد  
قدس سره على الجواب نظر اذ ليس لغرض ان الموجود

نظرا الى ان الاشياء هي اقوال ما من دليل  
الوجود الذهني لو تم لدل على ان الاشياء التي  
ليس لها وجود في الخارج وجودا في الاذهان فما  
ذكره قدس سره محمول على ان المنسوب اليه الماهيات العقلية  
لا اشياءها المختلفة بها في الحقيقة ثم لا يخفى ان  
حمل كلام المصنف والشارح على مذهب التحقيق ممكن  
فان قوله ان ادراك الحرارة عبارة عن حصول صور  
في الذهن ان ادراك الحرارة ليس عبارة عن حصول  
عينها اي حصولها باعتبار الوجود العيني كما اشار  
اليه قدس سره حيث قال في هذه الحاشية قلنا  
حصول عين الحرارة والبرودة يقتضي ذلك اي  
حصولها في محل موجودتين بالوجود الاصيل  
والقائلون بحصول ماهيات الاشياء في الذهن  
لا يقولون ان ماهيات الاشياء حادثة في الذهن  
بوجودها العيني واما لفظ المثال والشئ فمأول  
كما ذكره في الحاشية المصدرة بقوله اذا حمل مراد  
القوم فلا دلالة في كلام الشارح على القول  
بالشئ على ما هو المشهور قيل **اقول** وفيما اورد  
قدس سره على الجواب نظر اذ ليس لغرض ان الموجود



فله

قول المذاهب المشهورة في تصور الاشياء، بمحصل

ان قد عرفت ان الزوابع من لوازم الزوجية والاختصاص لها بدور  
العيني وكذلك لا يكون ان يقابل كونه محل الانتماء بوصف عام  
الحكام المتعلقة بوجودها العيني اذ ليس له وجود عيني ولم يتغير  
لهذا الظهوره كما نحن

[illegible]



بحصول صورتها في الذهن لما اخصر في مذهب التحقيق  
وهو ان ماهيات الاشياء تحصل في الذهن بان تكون  
قائمة به ومذهب الشيخ وهو ان الماهيات تحصل في  
الذهن حقيقة بل شجها قائم بها وحصولها في الذهن  
مجاز عن قيام شجها به على ما نقل المحققون مذهبهم  
ولما لم يكن يمكن حمل كلام الشارح على الاول بزمه  
حمله على الثاني نعم ههنا مذهب ثالث ذكره شارح  
التجريد وهو ان الاشياء حاصلة في الذهن بانفسها  
وكانت هناك كيفية قائمة بالذهن ويمكن حمل كلام  
الشارح عليه لكنه غير مشهور بل الظاهر انه من مخترعات  
الشارح المذكور وقد ذكره في توجيه مذهب القائلين  
بحصول الاشياء انفسها في الذهن فكيف يتيسر توجيه  
مذهب الشيخ بذلك ورد عليه الاستاد والسيد السند  
بانه جمع بين مذهب التحقيق والقول بالشيخ واقاما ذكره  
بقوله وتلخيص وجود الاشياء في محالها يتصور  
على وجهين الحق فذكر في شرح التجريد والاشكال بلوازم  
الماهية وبصفات المعد وما كالا امتناع مما اورده  
شارح التجريد والدفع الذي ذكره من كلام الاستاد  
الحق **قال الشارح** اي فلا يتم قبول الذهن لهما معناه

نقله في شرحه في حاشية المطالع

قوله فكيف يتيسر توجيها الى ان توجب كلامه في ظاهره تطبيق  
على مذهب الشيخ وهو ان الاشياء تحصل في الذهن بان تكون قائمة به  
الغير المشهور بل المختار وحاصله ما كان تطبيق على  
مذهب الشيخ في ظاهره وهو ان الماهيات تحصل في الذهن حقيقة  
تطبيق على مذهب الشيخ غير مشهور ولا مختار ولا  
بزمه قد ساء على مذهب التحقيق لا تطبيق على مذهب الغير المشهور  
بالتأويل في حله قد ساء على مذهب التحقيق لا تطبيق على مذهب الغير المشهور  
اذ لا يتيسر التوجيها في هذه الخطا عبد الرحمن

لا يتم

لا يتم قبول الذهن عين الحرارة والبرودة اي لا يتم  
ان الذهن قابل لهما بوجودهما العيني على ما اشار  
اليه قدس سره اولاً في قبول الذهن لماهية ما يناء  
على حمل الكلام على القول بالشيخ فلا يرد ما قيل  
انه اذا حصلت في النفس فكيف لا يكون قابلاً لها  
فلا حاجة الى تكلف في الجواب من ان المراد من عدم  
قبوله لهما عدم انفعالها عنهما وعدم ترتيب لثباتها  
عليهما **فأتمل** **قال المصنف** فانهم اتفقوا على ان جميع الامور  
الحق **قيل** **اقول** هذا لا يصلح سند لما ذكره اذ ليس يتسام  
الاشياء في العقل الفعالي ارتسام خارجياً بل وجود  
الاشياء فيها وجود ذهني **اقول** هذا هو فكاكه لا ينظر  
الى الحاشية التي نقلها بعد ذلك حيث قال فيها واما  
وجودها في الامور الغائية عنا وجود اعينها اصيلاً  
فليس مذهبهم فانه صريح في ان مراد السائل من الوجود  
في الاشياء الغائية الوجود الخارجي وكلام المصنف  
ايضا صريح فيه فان قوله او في شيء من الموجودات الغائية  
عنا عطف على قوله قائمة بنفسها بحيث المعنى فلفظ موجود  
المذكورة ثم مقدم ههنا ولا شك انه بمعنى الوجود  
العيني كذا ههنا **قال الشارح** فلم يذهب الى انها صورة

قوله في حاشية المطالع

فقدس الموجودات في حاشية المطالع  
اشياء الذوات كونه قدس سره في حاشية المطالع  
بل فلا تامل

الظاهر ان يقال في دفع العقل كلام المصنف في ان مراد السائل  
اي حاشية المطالع في حاشية المطالع  
بأنه لا يصلح سنداً

الظاهر ان يقال في دفع العقل كلام المصنف في ان مراد السائل  
اي حاشية المطالع في حاشية المطالع  
بأنه لا يصلح سنداً



قائمة بنفسها قيل **اقول** ليت شعري ان هذا الفاضل  
 من اين يقول بذلك وقد نقل كثير من كبار الحكماء و  
 العلماء عن افلاطون انه اثبت في الطبيعيات للطبايع  
 الكلية وجود مجرد الرتبة وارادوا بالمثل الافلاطونية بهذا المعنى  
 في استقالاتهم قال الشيخ في الجية الشفاء في الجية مذنب القيد  
 الاقدمين في المثل والتعليما واول ما انتقلوا عن  
 المحسوس الى المعقول تشوشوا فظن قوم ان القسمة  
 توجب وجود شيئين في كل شئ كما لاثنين في معنى  
 الانسانية انسان فاسد محسوس وانسان معقول  
 مفارق قايدي لا يتغير وجعلوا لكل واحد منهما وجودا  
 فسموا الوجود المفارق وجودا مثاليا وجعلوا لكل  
 واحد من الامور الطبيعية صورة مفارقة هي المعقول  
 واباهما يتعلق العقل اذا كان المعقول امر لا يفسد  
 وكل محسوس من هذه فهو فاسد وجعلوا العلم و  
 البراهين بنحو هذه واباهما يتناول وكان المعروف  
 بافلاطون ومعلم سقراط بفرطان في هذا الرأي و  
 يقولان ان للانسانية معنى واحدا موجودا مشترك  
 فيه الاشخاص ويبقى مع بطلانها وليس هو المعنى المحسوس  
 المتكسر الفاسد فهو اذن المعنى المعقول المفارق وقال

المتكسر افلاطون في الصورة المفارقة للتعليمات عنده من ان يبين  
 الصور وبين انما يات في الشفاء  
 اقول منصوب بتقدير في واما مصدره في وفي اول الشفاء عن  
 المحسوس في الكلية الطبيعية والبرهانية الى المعقولات  
 الا انهم تشوشوا فظن قوم ان القسمة توجب وجود شيئين  
 في كل شئ ان قسمة كل شئ الى اقسامه بوجوب وجود شيئين  
 الطبيعية التي لا تقسم واما القسمة التي هي افارقة الاول والمعقول  
 مفارقة ابدى والاشياء محسوس فاسد

سواء في المظهر او في الباطن ذلك في القوم في شئ واما هذا  
 فكانا بقوله ان المعقول ليس الاشياء واحد هو المعقول  
 فانه من المحسوس فلفظ افارقة ليس بوجود على الدرس

الامام المختص في البحث الاحدى والعشرين في النقل  
 المنقول عن افلاطون انه لا بد لكل طبيعة نوعية من  
 شخص باق اذلى ونحن قد نصرنا هذا القول في باب الوجود  
 كما عرفته وحكوا عنه انه اجمع على ذلك بانه لا شك  
 في وجود هذا الانسان فانه لا انسان الذي هو جزء  
 من هذا الانسان موجود ولا انسان مشترك بين  
 هذه الاشخاص المحسوسة المختلفة العوارض فهو مجرد  
 عن كلها والا لم يكن مشتركا فيه بين الاشخاص ذوات  
 العوارض المختلفة ولا شك ان الانسان المجرد لا يفسد  
 عند فساد هذه الاشخاص المحسوسة فلا بد من اثبات  
 انسان مجرد عن كل العوارض هذا كلامه في نقل الجواب  
 عنه وادلة ارسطو على بطلانه وامثال ذلك في كتبهم  
 كثيرة فحق هذا ليس الاقلية **قول** ما ذكره هذا  
 الفاضل الشارح توجيه ما ذكره الشيخ المعقول ونقل  
 عنه في المواقف فنسبه قلة النفع اليه واولى من  
 نسبته الى الفاضل **قول** قدس سره هذا الكلام منجى  
 على توهم فاسد وهو ان الخارج ظرف للوجود **قول**  
 المحرم على بناء السؤال على هذا التوهم على ما يتبادر  
 من اللفظ لا يلا يمد توجيه السؤال بما ذكره بقوله

وهو الطبيعة الفعيلة بالتحديد وهذا المعنى يخص من يخلق  
 اذ من حيث هو ليس له حقيقة يطلب من حواسه ان يذهب الى  
 عند تحقيق سائر الامور المهمة بالتحديد

انسان البطلان ذلك لانه قال ليت شعري ما من يقول بذلك  
 بل هو يتبع نقل الشيخ مما جازى المواقف فانما هو ان العقل لا يتبع  
 واما ان روح فقد يتبع كنهه انما راد الى الطبيعة وكنهه انما يرجع الى  
 الى الشيخ في ما اقتضاه الشارح هو توجيه الشيخ كنهه بعد فاشهم

قال لا بد من ذلك في ما اشار الى ان يكون توجيه المحرم بما يتبادر  
 الى طيات السؤال الصريح على الاول في المظهر من انطواء على الاشياء في ذاته  
 على ما لا بد من كونها سكاكاً وليس على الشرط والظن بل خرم



فان قيل اذ لا يخفى ان السؤال المذكور في المتن  
 ظاهر الانطباق على هذا التقدير هذا قيل **قول**  
 المراد بالانوار الاحكام مطلق الانوار والاحكام  
 فلا يرد عليه ما قيل من انه ان اريد بالانوار الاحكام  
 مطلق الانوار والاحكام فالوجود الذهني مصدر  
 لمطلق الانوار والاحكام كالمعقولات الثانية وان  
 اريد بالانوار الاحكام الخارجية لزوم الدور اذ لا  
 يترتب على الموجود الذهني من حيث انها موجودات  
 ذهنية انزاصلا وانما يترتب لانزاع العلم وهو  
 من الموجودات الخارجية على ما قرئ مثلا الكلية اذا  
 حصلت في الذهن لا يترتب عليها من حيث انها موجودة  
 في الذهن انزاصلا نعم يترتب على صورتها الشخصية  
 التي هي العلم انزافا قلت كما ان الكلية مثلا وجودا  
 في الذهن عند تعقلها كذلك لها وجود للكلية عند  
 وجود الكلية في الذهن وليس هذا الوجود وجودا خارجيا  
 لها بل هو وجود ذهني لها وقد صرح المحقق الدواني  
 بان وجود لوازم الماهية لها في الذهن وجود ذهني  
 لها ولا شك انها منشأ الانوار والاحكام واصلها  
 انصاف المحل بها فالوجود الذهني منشأ للانوار في الكل

في تعريف الوجود الخارجي لا انوار في رتبة ما يترتب على الوجود  
 الخارجي في رتبة ما يترتب على الوجود الخارجي في رتبة ما يترتب على الوجود  
 قوله موجودات ذهنية مع قطع النظر عن الشخصيات الذهنية  
 التي بها يتصور على الحاصل الموجودات الذهنية من حيث انها  
 معلومات

هذا هو الوجود الذهني في الذهن وجودا ذهني  
 فلا يقابل عليه

هذا الكلام انوارا وانما ينصب مع الحق الدواني الى  
 كبريات المتكلمين على هذا النحو الوجود الذهني في الذهن  
 وجودا لا شيئا معلوما ومدرسا وهو لا يشترط وجوده  
 انزاعهم مع الحكماء في تعقيب

قلنا

قلنا ليس وجود المعقولات الثانية لمعروضاتها  
 ولا وجود لوازم الماهية للماهية في الذهن وجود  
 ذهني لها ومن قال به فقد اخطأ اذ لا شك ان الشيء  
 باعتبار وجوده في الذهن معلوم ومدرك بل لا يخفى  
 لكون الشيء موجودا في الذهن لا كونه معلوما ومدركا  
 فلو كان وجود تلك العوارض لمعروضاتها وجودا ذهني  
 لها لكان تلك المعروضات عالمة بتلك العوارض مثلا  
 لو كان وجود الكلية للكلية الموجود في الذهن وجودا  
 ذهني لها لكان الكل عالما بالكلية باعتبار قيام  
 الكلية به اذ كون الكلية موجودا في الذهن مستلزما  
 لمعلوماتها بل عين معلوماتها ولا شك انها باعتبار  
 قيامها بالكلية ليست معلومة لمن يكون في ذهنه الكل  
 اذ معلوماتها له باعتبار قيامها بذهنه ولو جاز  
 ان يكون الشيء معلوما الشيء باعتبار قيامه بغيره  
 لجاز ان يكون زيد عالما بالاشياء باعتبار قيامها  
 بذهن عمر ومثلا وهو سفسطة محضة فيبقى ان  
 يكون معلومة لما هي قائمة به وهو الكل والقول بان  
 قيامها بالكلية وجود ذهني لها لا لمن في ذهنه الكل  
 بل الشخص خرافة بطلانها من القول بكون ذلك القيا

هذا الكلام انوارا وانما ينصب مع الحق الدواني الى  
 كبريات المتكلمين على هذا النحو الوجود الذهني في الذهن  
 وجودا لا شيئا معلوما ومدرسا وهو لا يشترط وجوده  
 انزاعهم مع الحكماء في تعقيب



مَامَع

هو المنع عما حصر به الجائز في حاشية الهامش  
فلا يثبت هذا الوجه في المنع عما حصر به الجائز في حاشية الهامش  
الجب كونه موجبا للمنع عما حصر به الجائز في حاشية الهامش  
المنع بما يوجب من المنع عما حصر به الجائز في حاشية الهامش  
لأنه من قبله المنع عما حصر به الجائز في حاشية الهامش  
بما في غير مقام المنع عما حصر به الجائز في حاشية الهامش  
بعد الترخي



وجود اذهنيا كانت تلك المعروضات عالمة  
بتلك العوارض على ما سبقه والتزامه منه من  
العياب لا شك ان وجود الشيء في الذهن انما  
هي معلومية بالنسبة الى الذهن لا بالنسبة الى شيء  
اخر يكون موجودا فيه بالوجود الذهني كيف وكون  
الشيء عالما مشروط بكون مجردا وكونه مدركا مشروط  
بكونه من القوى لادراكه على انه قد صرح الشيخ في  
الاشارات وغيرها بان قيام الشيء بذاته شرط  
لكونه عالما واما كون العلم من الموجودات الخارجية  
فقد عرفت فسادا واما اختياره ان لتلك العوارض  
وجودا اصيلا للمعروضات فسهولانه لو كان الامر  
كذلك لكان انصافا لاربعة في الذهن بالزوجية  
بل انصافا لانسانا بالكلية في مشروطا بوجود الموصوف  
في الخارج لما تقرر عندهم ان ثبوت الشيء للشيء يستلزم  
ثبوت المثبت له ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا  
بل يلزم ان لا يتصرف المتع بالامتناع ماله يوجد في  
الخارج الى غير ذلك من المفاسد والقول بالالتزام  
ان هذه الموصوفات ماله توجد في الخارج لم يصح  
بتلك البصفا لكن وجودها في الخارج من جهة قيامها

منه وحيث يكون الشيء عالما بكونه مجردا او كانا فذلك من انفس  
الاشياء لا من الخارج لان الصور الكلية المعقولة كلها مجردات  
لانها مشتركة في صفة الشرح الجبريد فيجب ان يكون

بالذهن

بالذهن لا خارج الذهن يجعل التزاع لفظيا اذ  
ليس مقصوده سوى ان هذا الانصاف ليس مثل انصاف  
الجملة لبياض والحركة والشكل الذي يترتب عليه  
الاثر الخارجية فتأمل ثم ما ذكره من تحقيق المعقول  
الثاني فالانصاف الخارجي والذهني يدل على عدم التماثل  
في كلام القوم فانهم صرحوا في مواضع كثيرة بان  
الانصاف الخارجي ما يكون الخارج طرفا لنفس انصاف  
كما ان الانصاف الذهني ما كان الذهن طرفا لنفسه  
وقد صرحوا بان المعقول الثاني ما يكون طرفا لانصاف  
به الذهن فقط ولو ازم الماهية طرفا لانصافها  
الذهن والخارج معا فالحاصل ان انصافا لا انصافا  
بالكلية مثلا ماله وجود الكلية في الانسان فان كان  
طرف هذا الوجود هو الخارج يستدعي وجود الموصوف  
في الخارج ولم يكن الكلية معقولا ثانيا لان المعقول  
الثاني ما يكون وجوده في الموصوف انما هو في الذهن  
فقط صرحوا بان لا بد من ان لا ينفع القضية الخارج  
في جملة على الموصوف ثم كون الغاية باعتبارها وجودها  
في الذهن فاعلا لفاعلية الفاعل مصرح به في كتب القوم  
وقد صرح به الشيخ في كتبه وكون العلم من الموجودات

لأنه مشترك في صفة الشرح الجبريد فيجب ان يكون

حتى لا

لأنه مشترك في صفة الشرح الجبريد فيجب ان يكون  
منه وحيث يكون الشيء عالما بكونه مجردا او كانا فذلك من انفس  
الاشياء لا من الخارج لان الصور الكلية المعقولة كلها مجردات  
لانها مشتركة في صفة الشرح الجبريد فيجب ان يكون

الانصاف الخارجي هو الذي يتصور بموضوعها وجودها في الخارج  
والتحقق فيه



الخارجية انما هو على قول الشيخ على ما صرح به السيد  
 اسكنه الله تعالى في صدر الجنان في حاشية التجريد  
 او على ان المراد ما يحذو حذو الوجود الخارجي في ترتيب  
 الا على ما صرح به المحقق الشريف وبالحكمة لم يثبت هذا  
 عند هذا القائل ومنع الضرورة في بدهة الوجود مع  
 انه مكابرة خلاف الاداب وكذا كون فاعلية جميع  
 الموجودات الخارجية غير معلوم واما ان عدمها معلوم  
 فغير مسلم الا ان يقال الهوى عندهم قابلة محضة  
 وليست بفاعلة اصلا وحجاب بعد تسليم ذلك  
 بان المراد ان الموجود الخارجي ما يكون من شأنه ان  
 يكون مبدءا للآثار وان كان من شأنه نوعه ذلك  
 فتأمل والنقص بصفات النفس يندفع بان المراد  
 بالترتب خارج النفس لا يكون ذلك الترتيب بحسب  
 التصور والعلم وترتب الآثار على صفات النفس لا يتوقف  
 على تصورهما وشعور النفس بهما فتأمل **قال الشارح**  
 على معنى انه يحصل منها صورة مطابقة لهما في الذهن  
 بحيث لو وجدت في الخارج اي قائمة بنفسها لكانت  
 هي عينها لا يخفى ان هذا القول انما هو على رأي ارباب  
 التحقيق الفاضلين بوجود الاشياء في الذهن نفسها

فوق حاشية المطالع وقد تقدم هذا الخبر في اواخر الحاشية المتقدمة  
 بقولنا ان رجب باعتبار انشادات رجب  
 دعوى المكابرة بعد ما سبق من السيد قدس سره في ذلك الوجه  
 من نقل ما في قول الاربعة في الوجود وغير سمعته  
 قوله خلاف الاداب لانه ترتيبا للآثار في الوجود على العكس  
 السيد قدس سره في ظاهره اعني ان الوجود قدس سره في ظاهره  
 التي في الحاشية فيكون في الوجود لا الوجود عن الوجود  
 متعاضدة فيكون في متعاضدة فيكون

لعل وجدنا انما في غير كونه المعدوم بوجوده خارجا لا في  
 شأنه فيكون سببا للآثار  
 ونوع الموجودات الخارجية ما في الوجود مع قطع النظر عن التبعيد  
 سواء كان ذلك القيام بداهة او بغيره وكان انما في ذلك في التبعيد  
 من مبدء هذا النوع

قوله لا يخفى ان هذا ما يقال المراد بقوله عينها المتضمن بوجود  
 المعنى في الوجود فيكون في صورته بالاصل عند تصور  
 المتضمنات من ما يتصور بوجوده في الوجود والاشياء في  
 لا في الوجود بل في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود  
 بنفسه في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود  
 الوجود في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود  
 عند الرحمن

فيلزم

فيلزم وجود ماهية الممتنع في الخارج والجواب  
 ان الممتنع ما يكون وجوده الخارجي وجودا قائما بنفسه  
 محالا لا ما يكون وجوده الخارجي مطلقا محالا وهذا  
 الكلام من الشارح ناظر الى ما اختاره السيد اسكنه  
 الله تعالى في صدر الجنان في حاشية التجريد بان صورة  
 الحيوان مثلا في الذهن كيف وفي الخارج جوهر وان  
 باختلاف الوجود ينقلب لذات وبذلك يتيسر الجمع  
 بين قولهم الاشياء حاصلة في الذهن بنفسها وقولهم  
 الصورة العلمية لا يكون الا من مقولة الكيف ولا يتوقف  
 ان هذا هو القول بالشيخ لم يقل يكون الشيخ والصورة  
 اذا وجدت قائمة بنفسها كانت عين ذلك الشيء بل و  
 وجود الشيخ عندهم في الذهن وجودا اصيلا ووجود  
 الصورة عندهم القائل على ما صرح به وجود  
 غير اصيل بل ظلي ولا يخفى انه لو لم يقل بالانقلاب  
 اشكل الجمع بين القولين اللهم الا ان يقال معنى قولهم  
 انها كيفيات انها شبيهة بها على ما ذكره بعض المحققين  
 وتمام تحقيق ذلك يطلب من حاشية التجريد **قال**  
 المعنى الوجود خبير والمعدوم شبيه هذه مقدمات مشهورة  
 ما صحوها بالحجة بل فتعوا فيها بالمثال لعل هذا من

لا الحجب ههنا كونه  
 موهوبا للذهن  
 مانع فلا يتوقف  
 عليه الشيخ

لا يكون لها  
 عقل بالذهن  
 ع

ففي هذه الصورة كمن الحاصل هو عينه في ذاته بل صورة  
 الكيف الذي انقلب الذات اليه وفيما كان من وجه التطبيق في حاشية  
 السابقة انما هو وجه من هذا الكشف

حيث قال انما في خلاف الوجود فانه صريح في وجود الصورة في  
 الذهن من غير ان يكون في الصورة في الخارج ووجودها اصيلا  
 فوجود الصورة غير اصيل

قوله بل ظلي فيكون وهو ان بعد القول بالانقلاب ايضا كذا في  
 انما في الذهن على ان وجود الصورة عند هذا القائل في الذهن  
 وجودا غير اصيل بل ظلي على ما صرح به في الحاشية كيف يكون كذا  
 في حاشية الاشارة الى القول بان شيئا في الوجود فاصلا  
 وانصف عليه الرحمن



هذا الكلام لا بد ان يكون مقبولا  
في كل من كان له الحق في ذلك  
والله اعلم بالصواب

من المص اشار الى ان الدعوى نظرية محتاج في بعضها  
الى حجة لكنهم اهلوا بل قنعوا بالمثال وقد دفع ذلك  
بما ذكره قدس سره بقوله الحكمان بديهيان وايراد الامة  
للتوضيح لا للتصحيح قال الشارح الا ان الامام ذكر  
في شرح الاشارات يعني ان المدعى على ما نقل الامام  
عكس ما ذكره المص قوله قدس سره الحكمان بديهيان  
وايراد الامة للتوضيح قال بعض المحققين ويمكن  
ان ينبه على تلك المقدمة بوجه اخر غير التمثيل بان  
يقال اذا فرضنا وجود شئ وفرضنا انه لم يحصل بسبب  
نقص في شئ من الاشياء اصلا فلا شك في وجوده  
خير فانه خبر بالنسبة اليه وليس شئ بالنسبة الى  
شئ من الاشياء فعلم من ذلك ان الشر بالذات هو العدم  
والوجود انما يصير شرًا باعتبار استلزامه له قال  
الشارح لانه محل الخلاف يعني لما كان كون المعلوم  
المتنع شيئًا باطلا ضرورة واتفاقا فلا ينبغي ان ينضم  
الى المعلوم الممكن وادخاله في الحكم عليه وفي الاستدلال  
على الحكم عليه اذ المسئلة لا بد ان لا يكون ضرورية  
صرفة فلا يرد ما قيل وفيه نظر اذ لا يلزم من وقوع  
الخلاف في المعلوم الممكن تخصيص البحث به ومن

قال

ولم يقدّر يدفع ما اجاب الشارح عن اعتراض الامام مع  
لا فرق في الاذعان بينهما كما اورد قدس سره على ذلك  
الجواب في هذه الاشياء

واما كان هذا تنبيه اذ الفرض الصالح للاستدلال والافتراض  
التنبيه انما يدل على ان ما هو الوجود وخبر ما ذكره الشارح على  
انه العدم شئ في نفسه اذ فرضنا عدم شئ وفرضنا وجود  
بسبب نقص في شئ من الاشياء فلا شك في قيام عدمه  
اذ هو شئ في نفسه ليس بنقص بالقياس الى غير فعله  
من هنا انما يجب بالذات هو الوجود والعدم انما يصير خبرا  
باعتبار استلزامه له لا بالذات وعلم من ذلك ان الشر بالذات هو العدم  
والعدم بغير هذا الشر والخبر بالذات

بغير من نفسه والتفصيل ان الوجود خبر بالذات وقد  
يكون شرًا باعتبار استلزامه له والعدم شئ بالذات وقد يكون خبرا  
باعتبار استلزامه له والشارح قد اشار الى هذا بقوله  
من حيث ان ذلك العدم غير لا يوجب به وخبر مؤثر عند  
قدس سره في هذا الكلام في ان الوجود ليس نفسا لما بينه وبين  
ولا دخلا فيهما من السبب قدس سره وشاخصا ايضا قدس سره  
هذا انظر معالين لما اجاب قدس سره في بحث الوجود ليس  
نفسا لما بينه وبين ابراد اورد به هناك عبد الرحمن

هذا الكلام لا بد ان يكون مقبولا  
في كل من كان له الحق في ذلك  
والله اعلم بالصواب

قال بوجوب اخذ الحكم على وجه لا يشمل الحكم  
على ما يتفق عليه ثبوت هذا الحكم له قوله قدس سره  
وقد يقال لا يعقل من الثبوت والتقدير المحال **اقول** الا  
كذلك في الواقع وعندهما ايضا اي معنى التقرر في  
الحادث هو الكون فيه لكن الكلام في ان التقرر ليس  
هو الوجود وليس هو الكون المفسر بالوجود على ما  
فسره الشارح وكون التقرر في الخارج هو الوجود  
فيه ليس لما عندهم بل نراهم في ان المعدوم ليس شئ في  
قوة ذلك على ما يدل عليه كلام المتن فدعوى الضرورة  
فيه راجع الى دعوى الضرورة في المتنازع فيه اللهم  
ان يقال الدعوى ضرورية وما ذكر المص تنبيه الاستدلال  
ولكن ذلك لا يلازم ما ذكره المص بقوله واجتهد الامام في  
وتفصيل الطران يقال ان اريد بالكون غير الوجود  
فقوله فما لا يكون له كون في الخارج المحال ام اذا المفروض  
ان ليس له وجود في الخارج لانه ليس له كون فيه وان  
اريد بالكون الوجود فقوله والا لكان لها كون في  
الخارج ثم **قوله** قدس سره قال المص في شرح المحضر المح  
قيل **اتق** ههنا بحث اذ المسئلة المذكورة ههنا هي ان  
المعدوم ليس شئ ولا شك في ان المسئلة ليس تقابعا

بغير دفع ذلك مكابرة فان قيل لم يمنع ذلك من ضرورة كونه التقرر  
في الخارج هو الوجود بل انما ادعى ضرورة ان التقرر الوجود بمعنى  
الكون وانما هذا ما ذكره قلنا لا شك في ان ذلك لا يثبت غرضه  
بمعنى الاستدلال كما قلنا لثبوت غرضه بمعنى دعوى الضرورة في الاول  
ودعوى الضرورة في الثاني ايضا عبد الرحمن

والتعليق بقوله فان قيل ان الوجود المحال لو لم يكن ايضا في الخارج  
النسبة الى ما بينه فلا يقل من ان يكون ضرورة قدس سره كما في الاية  
عبد الرحمن



تفاديع كون الوجود زائداً على الماهية اذ على  
تقدير كون الوجود عين الماهية يكون المسئلة  
بحالها بل لا مجال لتقيهاح لما ذكره من لزوم التناقض  
فلم لو قال القول بكون المعدوم شيئاً فرع لكون الوجود  
زائداً او قال الخلاف في ان المعدوم شيء وليس شيء  
من تفاديع كون الوجود زائداً اذ على تقدير كون الوجود  
عين الماهية لا يكون المعدوم شيئاً البتة كان صحيحاً  
اقول هذه المسئلة في كلامه اشارة الى النسبة  
الايجابية التي يدل عليه السلب المتزاما على ما تقر  
في المنطق او الى النسبة في نفسها من غير خصوصية  
الايجاب والسلب فيرجع الكلام الى ما استحسنه  
من القولين **قال** الشارح لا متناع صدق المنفي بدون  
المعدوم قيل **اقول** وهذا الوجه يبطل الاختصية  
ايضاً الا ان المدعى لما كان ثابتاً على تقدير الاختصية  
ايضاً لم يتعرض لابطال هذا الاحتمال وتم الاستدلال  
على تقديرها ايضاً **اقول** السؤال المذكور لا يندفع  
بما ذكره لان ما حصل الايراد ان ما ذكره لصحة الحصر  
في الثلثة المذكورة يدل على صحة الحصر في الاثنين فلا  
يصح التردد بين الثلثة لان الشق الثاني غير محتمل

فان نظر

فان نظر الى هذا الدليل لم يصح التردد بين الثلثة  
وان قطع النظر عنه لم يصح الحصر فيها بناء على الاحتمال  
الرابع بل الخامس ايضا وطان هذا لا يندفع بما ذكره **قال**  
الشارح لا ان يصدق عليه المنفي قيل **اقول** المراد بعدم  
الفرق عدم الفرق في الصدق ومخلص ان المعدوم  
ان كان اعم من المنفي كان صادقا على جميع افرادة فلو كان  
المنفي صادقا ايضا على المعدوم لم يكن بينهما فرق بحسب الصدق  
اي يكون المنفي صادقا على جميع افراد المعدوم والمعدوم  
صادقا على جميع افراد المنفي فلا يكون ما فرض عاماما  
وعلى هذا التوجيه يندفع نظر الشارح واحد نظري  
المصر كما سبق ان شاء الله تعالى **اقول** نظر الشارح  
والمصالح للفظ ولا يخفى ان مقتضى اللفظ وظاهر العبارة  
ما فهمها ولا مرفيه سهل على ان هذا التوجيه قمانية  
عليه قدس سره في الحاشية واشاد الى جوابه حيث  
**قال** ولا يلزم بطلان العموم اجمليته **قال** الشارح  
والمفهوم من المنفي المنفي المحض والعدم الصرف قيل  
**اقول** هذا محتمل اذ المنفي هو ذو المنفي ومعرضه فمقابل  
معرض الثبوت اي الثبات فالاولى في التوجيه  
ان يقال مفهوم المعدوم ليس عين مفهوم المنفي عين

قوله يندفع نظر الشارح ووجه ان دفعه هو ان نظر الشارح واراد على الملازمة الثانية العامة واذا وجب ذلك فمما ذكره ثابت ويراد بذلك عدم عينية  
مفهوم المعدوم والمنفي ويراد من الثاني مفهوم المعدوم اذ عين مفهوم الثابت فلا يتم الملازمة كما ذكر في نظر الشارح واذ بهما ذلك اشارة  
الى عدم صدق مفهوم المنفي على افراد المعدوم كونه منتهى التام فافراد المعدوم يصدق عليها مفهوم الثابت فيتم الملازمة لانه صدق المنفي على  
افرادها لا ينافي في صدق الثابت عليها بل هو ان يصدق كل منهما على غير يصدق عليه لاخر هذا ولكن لا يخفى عليك ان على هذا لا يتم الاستدلال ايضا لانه  
يراد عليه النظر الثاني في المص كما اشار اليه بقوله لغير نظري المص

جمله من قول المنفي والامرين فرق الى ابطاله فربما على ان اراد  
نفي عينية المفهومين لان نفي الصدق او كذا لان جعله لا يبراز  
بعدم الفرق عدمه في الصدق ونحوه

وانما قال به ولم يقل ذكره وسبق او بينا او يورد في كلامه  
ما ذكره قدس سره ما بينا به يصدق الثابت على جميع افراد المعدوم ومنه ان  
الثابت لما يصدق على مفهوم المعدوم كان صادقا على جميع افرادها ايضا  
نعم ومنه بقرينة المقابلة ان المنفي اذا كان صادقا على جميع افرادها ايضا  
فلا يمتنع فرق بين الخاص والعام بحسب الصدق وهذا هو ما ذكره الشارح  
بعينه عبد الرحمن



اقول هذا الوجه لا يرفع الاولوية التي ادعاها القليل من  
المتأخرين فيها بمقولة قوله والتعبير الجيد والان الجمل قوله  
والتعبير الجيد من تنه كلام الوجهين  
في شهرته توقفت وقولهم جعل عدل وانما هو اقبال  
واذ باراجع انهما من ايجاز العقل لا اللفظي

جاء هذا الكلام الايراد على الشرح بانه كلامه الذي ذكره  
في النظر الذي ذكره في توجيها الاستدلال لا يتلوا به  
عده الرضوخ

فرداً النقيضه الا ترى ان الموجود معدوم والشيء  
شيء **قول** قد كتبنا ذلك في سابق الزمان ويمكن توجيه  
كلام الشارح بان بناء كلامه المستدل بتوجيه  
الشارح على توهم انه اذا لم يكن مفهوم المعدوم عين  
مفهوم المنفى كان عين مفهوم الثابت على ما يفهم  
من التلخيص الذي ذكره قدس سره ويدل عليه قول  
الشارح ولعدم انحصار الماهيات في المنفى المحض  
والعدم الصرف واذا كان مفهوم المعدوم عين  
مفهوم الثابت لكان جميع افرادة مندرجا تحت  
مفهوم الثابت ولهذا قال وكل معدوم ثابت وارا  
بقوله ولا يلزم من عدم كونه نفيا محضاً بثبوت انه  
لا يلزم من عدم كون مفهوم المعدوم عين مفهوم  
المنفى كونه عين مفهوم الثابت حتى يندرج افرادة  
في مفهوم الثابت فالمراد من ثبوت ثبوت افرادة  
اللازم من كون المعدوم عين مفهوم الثابت قبلاً  
اجزاء الكلام ويندفع عنه ما ذكره **قال** الشارح و  
لعدم انحصار قيل وايضا ينتقض هذا الدليل بانه لو  
لدل على انه لا يكون مفهوم اعم من مفهوم مثلاً نقول لا  
يجوز ان يكون الممكن اعم من الانسان لانه يجب ان لا يكون

فالمعنى ان لا يكون من عدم كونه نفياً مخصوصاً بثبوت ان ثبوت افاده  
بواسطة كونه غير عدم الثابت كجواز صدق النفي عليه  
على افاده عدم كونه النفي والثبوت فيكون قوله وعدم  
عدم الاختصاص لما فيه من استغناء كونه اجزاء كلام الشارح  
الذي بين انه لا نظر اخر مستغناء كونه اجزاء كلام الشارح  
او الاستغناء كونه ملاكاً كونه عليهما القياس كونه بعيد  
عليه والجموع ملاكاً لما رتب عليهما القياس كونه بعيد

برجوع السند الى سند واضح







الاول فيه وان امكن تطبيقه عليه على ما لا يخفى  
 لكن لا ينطبق عليه الايراد الثاني اذ يجب ان يقول ح  
 بدل قوله لكن الصادق قولنا بعض المعدوم ثابت  
 قولنا لكن الصادق قولنا مفهوم المعدوم ثابت  
 على ان يكون قضية طبيعية لا جزئية او مهملية ووجهه  
 قدس سره بان مفهوم المعدوم اذا كان ثابتا كان افراد  
 مندرجا تحت مفهوم الثابت لان ما كان ثابتا في نفسه  
 كمفهوم المعدوم يمتنع صدقه على ما لا يثبت اصلا كافر  
 لا يقال المعدوم بمعنى السالبة المحمول وعندهم انها  
 لا يقتضي وجود الموضوع بل يتساوى السالبة لان  
 المراد بالثابت الثابت في الخارج وكل مفهوم يكون  
 ثابتا في الخارج يمتنع ثبوته لما ليس ثابتا فيه بديهية  
 وكون السالبة المحمول لا يقتضي وجود الموضوع  
 لا يقدح فيه لان عدم الاقتضاء انما هو بمجرد السلب  
 والاقتضاء الذي ندعيه باعتباره من قبيل الثابت  
 في الخارج وبما قررنا ظاهر امر ان احدهما اندفاع ما  
 ذكره المص من الجواب الثاني لان ثبوت مفهوم في  
 الخارج يقتضي ثبوت جميع ما صدق عليه ذلك  
 المفهوم يكون القضية كلية وثانيهما اندفاع ما ذكره

قوله كافر انه لو ثبت الدل على لا يصدق الخ في غير من  
 افراده وكذا المحمول في الاول كذا في نفسه  
 في نفسه وما كان كليا معدوما في نفسه يمتنع صدقه على ما  
 لا يكون كليا معدوما اصلا وكذا في هذا الاشارة في اخره التوضيح  
 بقوله قائل  
 قول يمتنع ثبوته الخ وكذا لانه اذا كان مفهوم المعدوم ثابتا  
 في الخارج كان عدم ثباته في الخارج وقد مر في السلب الخ  
 لا يقتضي وجود الموضوع بل يتساوى السالبة لان  
 المراد بالثابت الثابت في الخارج وكل مفهوم يكون  
 ثابتا في الخارج يمتنع ثبوته لما ليس ثابتا فيه بديهية  
 وكون السالبة المحمول لا يقتضي وجود الموضوع  
 لا يقدح فيه لان عدم الاقتضاء انما هو بمجرد السلب  
 والاقتضاء الذي ندعيه باعتباره من قبيل الثابت  
 في الخارج وبما قررنا ظاهر امر ان احدهما اندفاع ما  
 ذكره المص من الجواب الثاني لان ثبوت مفهوم في  
 الخارج يقتضي ثبوت جميع ما صدق عليه ذلك  
 المفهوم يكون القضية كلية وثانيهما اندفاع ما ذكره

قدس سره

دل وجهه الاشارة الى ان ذلك الاندفاع فيه نوع خفاء فان ما حققه الخ في ما هو في ان صدق ثابت على مفهوم المعدوم يستدعي صدق على افراد ما ذكره  
 قدس سره في صدق المنفي على مفهوم المعدوم وان هذا من ذلك ووجه التوفيق ان المراد ان اندفاع ما ذكره قدس سره بالمقايضة الى ما حققه هنا  
 وذلك بان يقال ان مفهوم المعدوم اذا صدق عليه المنفي كان افراد مندرجا تحت مفهوم المنفي لانه ما كان متنفيا في نفسه كمفهوم المعدوم  
 في يمتنع صدقه على ما لا يكون متنفيا اصلا كافر المعدوم اذا لا فرق بين المنفي والثابت وان ثبت هذا بما منه قدس سره مستندا بكونه  
 وانفسه فيقول ذلك ليس وان بالورود ما حققه هذا الخ على ما عرفت فتفكر في هذا المقام فانه من مزالق الاقدام

قدس سره بقوله ولا يلزم بطلان العموم ايضا  
 وذلك نظرا لامل والوجه الثالث لا ينطبق عليه  
 كلاما الشارح وهو وظ ويمكن تطبيق المتن عليه  
 بان يحل الصدق في الاول اي صدق مفهوم المنفي  
 على ما صدق عليه المعدوم على الايجاب الكلي على ما  
 اوحى اليه الشارح حيث قال لوجب كون المحمول  
 اعم او مساويا فان صدق هذا انما هو على تقدير  
 الايجاب الكلي على ما اشار اليه قدس سره ووجه يصير  
 دعوى عدم الفرق على تقدير الصدق الكلي اقرب مما  
 اذا حمل على الصدق الجزئي فمنع او لعدم الفرق  
 على تقدير الصدق المذكور اي عدم الفرق بحسب المفهوم  
 على ما يتبادر من اللفظ ثم سلم لزومه ومنع ان الضا  
 ح اي حين ظهر بطلان الصدق الكلي الايجابي بل  
 صدق السلب الجزئي وهو قولنا بعض المعدوم ليس  
 بمنفي الذي في قوة قولنا بعض المعدوم ثابت لكن  
 يأتي عنه ما ذكره من السند للمنع الاول لانه اذا فرض  
 ان المنفي يصدق على المعدوم صدق كليا فلا مجال  
 لان يقال يصدق المعدوم بدون المنفي في المعدوم  
 الممكن وظهر مما ذكرنا ان كلام المص لا يصح توجيهه

قدس سره في صدق المنفي على مفهوم المعدوم وان هذا من ذلك ووجه التوفيق ان المراد ان اندفاع ما ذكره قدس سره بالمقايضة الى ما حققه هنا  
 وذلك بان يقال ان مفهوم المعدوم اذا صدق عليه المنفي كان افراد مندرجا تحت مفهوم المنفي لانه ما كان متنفيا في نفسه كمفهوم المعدوم  
 في يمتنع صدقه على ما لا يكون متنفيا اصلا كافر المعدوم اذا لا فرق بين المنفي والثابت وان ثبت هذا بما منه قدس سره مستندا بكونه  
 وانفسه فيقول ذلك ليس وان بالورود ما حققه هذا الخ على ما عرفت فتفكر في هذا المقام فانه من مزالق الاقدام



بوجه وجهيه فتأمل قال السارح وقد احتجوا عليه  
 قيل فان قيل يلزم الاستدراك على ما ذكره من  
 الدليل على الكبرى اذ يكفي ان يقال في بيان الكبرى  
 ان المعلوماتية صفة ثبوتية وثبوت الصفة الثبوتية  
 لشيء فرع ثبوت المثبت له فيلزم ههنا ثبوت المعد  
 الممكن فلا حاجة الى مدخلية التميز في ذلك **اقول** كون  
 المعلوماتية صفة ثبوتية غير بين ولا مبين ولا متفق  
 عليه بين الجمهور بخلاف التميز اذ لا خلاف في  
 ثبوت **اقول** المراد بالثبوت ههنا ما يكون السلب  
 غير داخل في مفهومه على ما صرح به المحشى العلامة  
 قدس سره في اثبات الوجود الذهني وكون المعلوماتية  
 ثبوتية بهذا المعنى مما لا شك فيه فظهر ان في الدليل  
 استدراكا فائلا فيه **قال** السارح منشأ هذا الكلام  
 هو الجهل بان للماهية وجودا في الذهن **اقول** وذلك  
 لانه على تقدير ثبوت له يتم الدليل المذكور لانه ان اريد  
 بقوله كل معلوم ثابت انه ثابت في الخارج فم وان اريد  
 انه ثابت في الذهن فاللازم ثبوت المعدوم في الذهن  
 وهو غير المطلق وكلام الامام اشارة الى حل الدليل  
 المذكور كما ان كلام المص معارضة لدليل الكبرى

قول غير المطعون فيه المطعون  
الدليل المكتوب به هذا الدليل  
على التقديرين على ما منع للدليل

فكانوا معارفته على تقدير الوكيل وقدمه في هذا المجلس بخوارزم  
البحث الثاني في المقالة الثانية في توحيد السيرة لال السيد السعيد  
لان المتوقف على المتوقف على الشيء متوقف على ذلك الشيء بعد  
نقله فوجبهات السيد قدس سره لذلك الاستدلال بحمد الرحمن

علی ماو

۵۰  
 سنه ۱۰۰۰  
 سنه ۱۰۰۰  
 سنه ۱۰۰۰

الحمد لله الذي جعلنا من جملة مختصاته بالدين والدار الآخرة  
ووجوده في الدنيا والآخرة إلى هذا اليوم بعد ما مضى  
من الدهر من غير انقطاع الى هذا اليوم بعد ما مضى  
من الدهر من غير انقطاع الى هذا اليوم بعد ما مضى



[illegible]

ان اتصاف الشيء بالصفة الموجودة في الخارج يقتضي  
وجود الموصوف في الخارج فامتنع اتصاف المعدوم  
به وعند هذا ظهر اندفاع ما اورده الشارح من  
السؤال بقوله ولقائل ان يقول بل الجواب هو التفتيح  
في دليل موجودية الامكان على ما سيحكي قيل **اقول** انما  
حمل كلام المص على هذا لان الشايع بينهم في هذا المقام  
هو الاستدلال بامتناع الحكم بامكان العود <sup>استدلالا</sup> لا  
بامتناع الاتصاف بامكان العود قال الامام في  
المباحث المشرقية المعدوم لا يعاد لان ما عدم لم يسبق  
هويته وما لا يكون له هوية لا يمكن ان يحكم عليه بحكم  
اصلا فاذا امتنع الحكم عليه بصحة العود وقال الامام  
في المحض المعدوم لا يعاد لان ما عدم لم يسبق هويته و  
ما كان كذلك امتنع الحكم عليه بصحة العود وقال صاحب  
المقاصد المعدوم يمتنع الاشارة اليه اذا لم يسبق له ثبوت  
اصلا فيمتنع الحكم عليه بصحة العود لان الحكم بثبوت  
شيء اشئ يقتضي تميزه وشبونه في الجملة <sup>يكن</sup> يترد عليه ح انه  
لا حاجة الى القرض بان الامكان صفة وجودية اذ الحكم  
مطلقا يقتضي ثبوت المثبت له في الجملة وانما الفرق  
بين المحل الوجودي وغيره في صدق الحكم لا في اصله

[illegible]



ولهذا قال الامام لا يمكن ان يحكم عليه اصلا  
 فان قلت لما راى الشارح لا سبيل الى بيان امتناع  
 الحكم بامكان العود مطلقا حمل الحكم في الدليل  
 على الحكم الصادق قيل زعمه التقرض الى كون الامكان  
 وجوديا قلنا لو قلنا ما ذكره من ان الامكان وجودي  
 يمتنع انصافا لعدم به دل على ان الحكم مطلقا  
 ممتنع على المعدوم اذ لو كان الحكم عليه ممكنا كان  
 متصفا بامكان الحكم عليه فيكون موجودا فكيف  
 يمكن القول بان لا سبيل الى بيان امتناع الحكم  
 مطلقا فتأمل **قوله** اما اوردته في الاستدراك  
 مندفع بان اصل الحكم ظاهرا انما يستدعي ثبوت المثبت  
 له في الذهن ومن البين ان الثبوت في الذهن لا  
 ينافي عدمه في الخارج وح كان ورود الاعتراض  
 المذكور في الشرح ظاهرا غاية الظهور فلذا تقرض  
 لصدق الحكم واخذ المقدمة القائلة ان المحكوم صفة  
 وجودية حتى يتجمل استدعاؤه الوجود في الخارج  
 على ان ذلك انما يلزم على توجيهه الكلام لا على توجيهها  
 والتعويل على ما قررناه في الدليل حتى يندفع الاعتراض  
 المذكور في الشرح ايضا **قال** علم ان صاحب التجريد

نقطة في قوله لا يمكن ان يحكم عليه اصلا  
 لما راى الشارح لا سبيل الى بيان امتناع  
 الحكم بامكان العود مطلقا حمل الحكم في الدليل  
 على الحكم الصادق قيل زعمه التقرض الى كون الامكان  
 وجوديا قلنا لو قلنا ما ذكره من ان الامكان وجودي  
 يمتنع انصافا لعدم به دل على ان الحكم مطلقا  
 ممتنع على المعدوم اذ لو كان الحكم عليه ممكنا كان  
 متصفا بامكان الحكم عليه فيكون موجودا فكيف  
 يمكن القول بان لا سبيل الى بيان امتناع الحكم  
 مطلقا فتأمل **قوله** اما اوردته في الاستدراك  
 مندفع بان اصل الحكم ظاهرا انما يستدعي ثبوت المثبت  
 له في الذهن ومن البين ان الثبوت في الذهن لا  
 ينافي عدمه في الخارج وح كان ورود الاعتراض  
 المذكور في الشرح ظاهرا غاية الظهور فلذا تقرض  
 لصدق الحكم واخذ المقدمة القائلة ان المحكوم صفة  
 وجودية حتى يتجمل استدعاؤه الوجود في الخارج  
 على ان ذلك انما يلزم على توجيهه الكلام لا على توجيهها  
 والتعويل على ما قررناه في الدليل حتى يندفع الاعتراض  
 المذكور في الشرح ايضا **قال** علم ان صاحب التجريد

اشار

اشار الى هذا الدليل بقوله والمعدوم لا يعاد لامتناع  
 الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود لكن  
 المعدوم ليس له هوية ثابتة فيمتنع الاشارة العقلية  
 وما لا يمكن ان يشار اليه لا يصح الحكم عليه ثم اورد  
 عليه وجوها من الايراد الاول المعارضة بانه لو امتنع  
 اعاده المعدوم يصح الحكم عليه بامتناع العود لكن  
 المعدوم ليس له هوية ثابتة الى اخر الدليل الثاني  
 النقض الاجمالي بان ما ذكرتموه من الدليل على عدم  
 صحة الحكم على المعدوم بصحة العود لو قلنا لعل على انه  
 لا يصح اصلا حكم من العقل على ما ليس بموجود في  
 الخارج مع اننا قد نحكم على ما ليس بموجود في الخارج  
 احكاما صادقة لا شبهة فيه كقولنا المعدوم الممكن  
 يجوز ان يوجد وغير ذلك الثالث المنع باننا لا نمنع  
 انه لو صح اعاده المعدوم تصح الحكم عليه بصحة العود  
 فان امتناع حكم العقل على المعدوم بصحة العود كونه  
 لا هوية له يتصورها الحكم عليها لا يستلزم امتناع  
 العود لجواز وقوعه بتأثير الغافل من غير ان يتصوره  
 متصور ويجزم عليه بشي من الاحكام سلمنا لكن لا نمنع  
 ان المعدوم ليس له هوية ثابتة ان اراد انه ليس له هوية

قوله لا يمكن ان يحكم عليه اصلا  
 لما راى الشارح لا سبيل الى بيان امتناع  
 الحكم بامكان العود مطلقا حمل الحكم في الدليل  
 على الحكم الصادق قيل زعمه التقرض الى كون الامكان  
 وجوديا قلنا لو قلنا ما ذكره من ان الامكان وجودي  
 يمتنع انصافا لعدم به دل على ان الحكم مطلقا  
 ممتنع على المعدوم اذ لو كان الحكم عليه ممكنا كان  
 متصفا بامكان الحكم عليه فيكون موجودا فكيف  
 يمكن القول بان لا سبيل الى بيان امتناع الحكم  
 مطلقا فتأمل **قوله** اما اوردته في الاستدراك  
 مندفع بان اصل الحكم ظاهرا انما يستدعي ثبوت المثبت  
 له في الذهن ومن البين ان الثبوت في الذهن لا  
 ينافي عدمه في الخارج وح كان ورود الاعتراض  
 المذكور في الشرح ظاهرا غاية الظهور فلذا تقرض  
 لصدق الحكم واخذ المقدمة القائلة ان المحكوم صفة  
 وجودية حتى يتجمل استدعاؤه الوجود في الخارج  
 على ان ذلك انما يلزم على توجيهه الكلام لا على توجيهها  
 والتعويل على ما قررناه في الدليل حتى يندفع الاعتراض  
 المذكور في الشرح ايضا **قال** علم ان صاحب التجريد

نقطة في قوله لا يمكن ان يحكم عليه اصلا  
 لما راى الشارح لا سبيل الى بيان امتناع  
 الحكم بامكان العود مطلقا حمل الحكم في الدليل  
 على الحكم الصادق قيل زعمه التقرض الى كون الامكان  
 وجوديا قلنا لو قلنا ما ذكره من ان الامكان وجودي  
 يمتنع انصافا لعدم به دل على ان الحكم مطلقا  
 ممتنع على المعدوم اذ لو كان الحكم عليه ممكنا كان  
 متصفا بامكان الحكم عليه فيكون موجودا فكيف  
 يمكن القول بان لا سبيل الى بيان امتناع الحكم  
 مطلقا فتأمل **قوله** اما اوردته في الاستدراك  
 مندفع بان اصل الحكم ظاهرا انما يستدعي ثبوت المثبت  
 له في الذهن ومن البين ان الثبوت في الذهن لا  
 ينافي عدمه في الخارج وح كان ورود الاعتراض  
 المذكور في الشرح ظاهرا غاية الظهور فلذا تقرض  
 لصدق الحكم واخذ المقدمة القائلة ان المحكوم صفة  
 وجودية حتى يتجمل استدعاؤه الوجود في الخارج  
 على ان ذلك انما يلزم على توجيهه الكلام لا على توجيهها  
 والتعويل على ما قررناه في الدليل حتى يندفع الاعتراض  
 المذكور في الشرح ايضا **قال** علم ان صاحب التجريد

نقطة في قوله لا يمكن ان يحكم عليه اصلا  
 لما راى الشارح لا سبيل الى بيان امتناع  
 الحكم بامكان العود مطلقا حمل الحكم في الدليل  
 على الحكم الصادق قيل زعمه التقرض الى كون الامكان  
 وجوديا قلنا لو قلنا ما ذكره من ان الامكان وجودي  
 يمتنع انصافا لعدم به دل على ان الحكم مطلقا  
 ممتنع على المعدوم اذ لو كان الحكم عليه ممكنا كان  
 متصفا بامكان الحكم عليه فيكون موجودا فكيف  
 يمكن القول بان لا سبيل الى بيان امتناع الحكم  
 مطلقا فتأمل **قوله** اما اوردته في الاستدراك  
 مندفع بان اصل الحكم ظاهرا انما يستدعي ثبوت المثبت  
 له في الذهن ومن البين ان الثبوت في الذهن لا  
 ينافي عدمه في الخارج وح كان ورود الاعتراض  
 المذكور في الشرح ظاهرا غاية الظهور فلذا تقرض  
 لصدق الحكم واخذ المقدمة القائلة ان المحكوم صفة  
 وجودية حتى يتجمل استدعاؤه الوجود في الخارج  
 على ان ذلك انما يلزم على توجيهه الكلام لا على توجيهها  
 والتعويل على ما قررناه في الدليل حتى يندفع الاعتراض  
 المذكور في الشرح ايضا **قال** علم ان صاحب التجريد



في الجملة وفي الذهن وان اراد انه ليس له هوية ثابتة  
 في الخارج فهو مستلكن يمنع قوله فيمنع الاشارة  
 العقلية اليه لان الاشارة العقلية لا توقف  
 على الهوية الخارجية بل تكفيها الهوية الذهنية فتر  
 اعلم ان المحقق الذواني قال في هذا البحث ولقائل  
 ان يقول لو تقرر هذا البرهان لم ان لا يوجد المعدوم  
 اصلا فيلزم انتفاء الحوادث بان يقال لو صح اليجام  
 المعدوم لم يصح الحكم عليه بصحة اليجاد الى اخر ما ذكره  
 وهذا النقض اظهر مما اورده المشرح واعلم انه  
 قال الشيخ في التعليقات في بيان هذا المطلب اذا وجد  
 الشيء وقتا ما لم يعدم واستمر وجوده في وقت  
 اخر وعلم ذلك وشهد علم ان الموجود واحد لما  
 اذا عدم فليكن الموجود السابق وليكن الموجود  
 المعاد الذي حدث به وليكن المحدث الجديد و  
 ليكن **ب** كج في الحدوث والموضوع والزمان و  
 غير ذلك ولا يخالف الا بالعدد ولا يتميز بغير **ع**  
 في استحقاق ان يكون منسوب اليه دون ج فان  
 نسبة الى امرين متشابهين من كل وجه الا في  
 النسبة التي تنظر هل يمكن ان تختلف فيهما ولا يمكن

قول الى اخر ما ذكره يصح الحكم عليه بصحة الوجود لكن لعدم  
 هوية ثابتة فيمنع الاشارة العقلية اليه وما لا يمكن الاشارة  
 اليه لا يصح الحكم عليه باليجاد  
 محسن الدين

لا يمكن التعدد الا بالامتناع فان لا الاطلاق والامتناع  
 لم يتحقق التعدد والامتناع على ما سبق في بعض  
 الوجه الثالث من محكيات الامام عبد الرحمن

لكنها

لكنها اذا لم يختلفا فليس ان يجعل لاحدهما  
 اولي من ان يجعل للاخر فان قيل انما هو اولي  
 لب دون ج لانه كان لب دون ج فهو نفس  
 هذه النسبة واخذ المط في بيان نفسه بل يقول  
 الحضم انما كان لج بل اذ اوضح مذهب من يقول ان الشيء  
 يوجد فيفقد من حيث هو موجود في الخارج ويبقى  
 من حيث ذاته بهينه ذاتا ولم يفقد من حيث  
 هو ذات ثم اعيد اليه الوجود امكن ان يقال  
 بالاعادة الى ان يبطل بوجه اخر واذا لم يستلزم  
 ولم تجعل للمعدوم في حال الذات ثابتة لم يكن  
 الحادثين مستحقا لان يكون قد كان له او هو الموجود  
 السابق دون الحادث الاخر بل ما ان يكون كل واحد  
 منهما معادا او لا يكون ولا واحد منهما معادا واذا  
 كان المحولان الاثنان يوجبان كون الموضوع لهما  
 مع كل واحد منهما غير نفسه مع الاخر فان استمر  
 موجودا واحدا او ذاتا ثابتة واحدة كان باعتبار  
 الموضوع الواحد القائم موجودا او ذاتا شيئا و  
 واحدا وبجواب اعتبار المحولين شيئين اثنين فاذا فقد  
 استمراره في نفسه ذاتا واحدة بقي الاثنينية الصفة

وإذا تقرر ان الشيء لا يتغير في ذاته بل عليه ما سبق في المحكيات فيقول  
 المشهور انما هو اولي لب دون ج لانه كان لب دون ج فهو نفس  
 واحدة وحاصل هذا الكلام ان المحكوم عليه بالوجود والمعدوم  
 نفسه اذا حكم عليه بالوجود واللاقي فهذا المحكوم لا يوجد  
 الا في نفسه فيكون موضوعا في ذاته فيكون الوجود من وجود  
 واحد بان لا يتخلل عدم استمر ذاتا ثابتة كما باعتبار المحولين  
 لا كلام في ذلك بل الكلام في اعتبار شيئا واحدا وان كان باعتبار المحولين  
 كالموضوع كان متحققا في الاثنينية واذا تخلل عدم واستمر  
 اثنتين ولم يكن متحققا في الاثنينية الصفة فيكون الموضوع  
 الذات كما هو الحق لم يبق الاجتهاد في الاثنينية الصفة فيكون الموضوع  
 بالوجود والسابق غير الموجود بالوجود الا في ثلثين يكون الثاني  
 معا والاول محسن الدين



مع الموح

[illegible]

مع الوجود الخارجى بمعنى انها بعد التجريد عنه  
فليست اياه مطلقا بالفعل فتأمل هذا كلامه  
وفيه نظر من وجوه اما اولافلان النقض بامتناع  
ايجاد المعدوم غير مندفع بعد لان ما ذكره من  
عدم الاختلاف بين المعاد والمستأنف فى نسبة  
احر اليهما التشابههما من كل وجه وعدم اختلافهما  
الا بالعدد لو تم لدل على امتناع ايجاد المعدوم  
اذ نسبة الايجاد اليه والى مثله المفروض على  
السواء لتشابههما وعدم اختلافهما الا فى العدد  
واما ثانيا فلان المعاد ان كان ممتازا بوجه من  
الوجوه عن المستأنف فلا يتم ان نسبة الموجود  
السابق اليهما على السواء لجواز ان يكون الوجه  
المفروض من الامتياز كافيا فى اولوية النسبة و  
ان لم يكن ممتازا عنه اصلا فلا يصح عليه الحكم  
اصلا لان نسبة الحكم اليه والى المستأنف المرفى  
المفروض على السواء فليس كونه محكوما عليه  
اولى من كون المستأنف كذلك وبالجمله ما ذكره  
فى بيان تساوى نسبة الموجود السابق الى المعاد  
والمستأنف لوضح لدل على تساوى نسبة جميع

مثلاً إذا فرضنا إيجاد مجموعتين معدومتين ففرضنا معدومتاً آخر لا يخالفه إلا بالعدد  
فنسبته الإيجاد إلى الأول دون الثانية ليس أولى من العكس فاما  
إنما يوجد أمراً ولا يوجد شيئاً منهما أو الأول بطرفتين الثانية على الوجه



المفهوم اليهما اذ لا تخصيص لذلك البياشي  
 من المفهوم دون شئ ولذلك عتبر الشيخ عن الموجز  
 السائب بالالف تبيينها على ان ليس لهذا الحكم خصوصية  
 بمادة دون مادة اخرى ومن جملة المفومات  
 كون المعدوم محكوما عليه لا يقال الامتياز و  
 لو يجرد اعتبار الذهن واختراعه كاف في الحكم  
 على المعاد دون المتألف بان يخترع ويعتبر له  
 شيئا من غير اعتباره للمتألف لانا نقل الكلام اليه  
 ونقول نسبة هذا الامر لمخترع اليهما على السوية  
 الى آخر الكلام على ان اختراع امر له لأمثله والحكم  
 عليه لا على مثله ولو جحك كاذب يستلزم ان يكون  
 له في نفس الامر شئ لا يكون مثله وهو انه محكوم  
 عليه بهذا الحكم فيلزم ان يكون متميزا عن مثله  
 في نفس الامر لا يجرد اختراع الذهن واعتباره فافهم  
 واما ثالثا فلان الحكم بالاعادة اذ لم يكن صادقا  
 فلا شك انه لا يكون في القوى العالية بناء على ما  
 قرر في مظانه من ان جميع الاحكام الواقعة في القوى  
 العالية مطابقة للواقع فلم لا يجعل عدم صحة الحكم  
 على عدم امكان وقوعه في القوى العالية حتى تصح

يقع اذ الحق الاول قد جعل عدم الحكم في عبارة صاحب النسخ  
 عدم الصدق مع انه يلزم من عدم الصدق عدم الوقوع في السبيل  
 في العاليه فافهم على ذلك وانشى على المتأخرين ولم يجعل على عدم الوقوع  
 في العاليه لانها لا تنفيها ايضا من عدم الصحة بمنع عدم الصدق  
 او ليس هذا الجدل حسن فربما امر ان من جعل عدم صحة الحكم  
 على عدم امكانه مطلقا سواء من الازمان العاليه او السافله  
 فهو يكون سببا لنسبة امر لا يتصور وقوعه من عاقل الى اجلة  
 المتأخرين

الكلام

الكلام انصف ليس هذا احسن في نسبة امر الى  
 اجلة المتأخرين لا يتصور وقوعه من عاقل و  
 كيف يتصور القول بان وقوع ذلك غير متصور  
 من عاقل وقد وقع هذا من الشيخ حيث قال في  
 الهيا الشفاء بعد بيان امتناع المخير عن المعدوم  
 بايجاب السلب به لانه ايضا يتضمن اشارة الى  
 المعدوم والاشارة الى المعدوم الذي لا صورة  
 له بوجه من الوجوه في الذهن مح ومن تقييما  
 هذه الاشياء انصح لك بطلان قول من يقول  
 ان المعدوم معاد لانه اقول شئ بخبر عنه بالوجود  
 لا يقال هذا ليس ليلا على امتناع العود بل  
 يتفرع عليه الدلائل المذكورة في هذا المقام  
 كما سبق لانا نقول قد عرفت قبل هذا حال الفرض  
 على ان قول الشيخ هذا الوصح كان دليلا تاما  
 في نفسه على امتناع الاعادة وان فرضنا صحة  
 فرعيتة با في الدلائل له لان الاخبار اذا كان  
 متمنعا ويكون الاعادة مستلزما للاخبار فيكون  
 الاعادة محالا وهو بين واما رابعا فلان ما  
 ذكره الشيخ لا يصلح توجيهها لكلام المصل لان ما ذكره

قوله لا يتصور وقوعه من عاقل لا يمكن ان يكون عدم تصور وقوعه من عاقل  
 نظير ما قد وقع من عاقل لا يمكن ان يكون عدم تصور وقوعه من عاقل  
 في القوى العالية فتقول كيف يتصور وقوعه من عاقل لا يمكن ان يكون عدم تصور وقوعه من عاقل  
 لا يتصور وقوعه من عاقل لا يمكن ان يكون عدم تصور وقوعه من عاقل  
 من عاقل وقد وقع هذا من الشيخ مع انه كان في العقل عند الرجوع

قوله لا يقال ان من جانب الحق الاول ان هذا ما ذكره  
 الشيخ ليس دليلا حتى يرد على الاول ما اورد من  
 الشيخ بقوله ويتصور القول بان وقوع ذلك في العقل عند الرجوع



يدل اولا على امتناع اعادة المعدوم ثم يلزم  
 منه عدم صدق الحكم بالاعادة ولا شك  
 ان هذا ليس استدلالا بعدم صدق الحكم بالاعادة  
 على امتناع اعادة المعدوم بل لا حرج بالعكس كيف  
 ولو كان استدلالا على امتناع اعادة المعدوم  
 لكان جميع الدلائل لدالة على امتناع اعادة المعدوم  
 المستلزمة لامتناع صدق الحكم عليه استدلالا  
 لا بامتناع صدق الحكم على امتناع اعادة المعدوم  
 وهو ظاهر البطلان واما حاشا فلان الشيخ  
 قد نصح في بيان امتناع اعادة المعدوم منهجين  
 احدهما بيان عدم الامتياز بين المعاد والمستأنف  
 المفروض على تقدير الاعادة وقد تم هذا عند  
 بل ان يكون كل واحد منهما معادا او لا يكون ولا  
 واحدا معادا اذ حصل كلامه الى هنا هو ان المعاد  
 على تقدير فرض الاعادة ليس متميزا عن المستأنف  
 في استحقاق ان يكون هو الموجود الاول دون المستأنف  
 فيلزم ان يكون وكل واحد منهما معادا او لا يكون  
 شئ منهما معادا وكلاهما باطلان فيلزم ان يكون  
 الاعادة باطلة وثانينها بيان مغايرة ما فرض

قول ولا شك ان هذا ليس استدلالا على ان على ما ذكره  
 الشيخ ليس استدلالا بعدم صدق الحكم بالاعادة بل على امتناع  
 الاعادة المعدوم كما فعل صاحب الفروع فلا يصح قول المحقق  
 الدواني والظاهر ان هذا هو مقتضى القول بالمصداق كما هو ظاهر  
 الا تطابق عليه هذا كذا الظاهر من قول المحقق فلا يصح  
 الحكم عليه انما يقع الاستدلال على ما يدل عليه نقاشه  
 بل استدلالا بامتناع اعادة المعدوم على عدم صدق الحكم  
 بالاعادة اذ امتناع اعادة المعدوم انما ثبت بدليل  
 يستلزم عدم صدق الحكم كاشرة به بقوله لا في هذا  
 كما ان كلام المصنف كذا كان حاشا عليه المحقق الدواني  
 وهذا انما هو الدليل والافان المحقق لم يحل كلامه على  
 هذا الاستدلال كما استغف وعرفه ايضا  
 قول المستلزمة صفة للدلائل بانه لا يقع الاستدلال  
 لانه كل دليل على امتناع اعادة المعدوم دال على امتناع  
 صدق الحكم عليه بوجه العود ايضا لامتناع اعادة المعدوم  
 وامتناع اعادة المعدوم لازم للدلائل بغيرها  
 فالدلائل مستلزمة لامتناع صدق الحكم عليه عند الرحمن  
 قوله وهو ظاهر البطلان لا مستلزمة كونه كل مدعى دليل  
 لنفس ضرورة انه المدعى لازم له دليل فلو استلزم  
 كونه المدعى دليل الشئ كونه لازم له دليل ايضا يلزم  
 كونه المدعى لازم له دليل لنفسه ايضا فلهذا  
 ان على تقدير فرض الاعادة اما الاول فطاهر ان  
 فلهذا كلامنا على فرض ان احدهما معاد او لا يكون فرض  
 باطل ونثبت الخط

موجودا

موجودا ثانيا للموجود المفروض سابقا قطع  
 النظر عن فرض وجوب المستأنف وتشابهه بخالفه  
 للمعاد وأشار الى هذا بقوله واذا كان المحمولان  
 الح ومحصله هو ان كون المحمولين اثنين يوجب  
 ان يكون الموضوع مع كل واحد منهما غير نفسه  
 مع الاخر فان استمر ذات الموضوع يكون باغيا  
 الذات شيئا واحدا وباعتبار المحمولين كالوجودين  
 مثلا شيئين واما عند فقد الذات كما في ما نحن فيه  
 فليس هناك وحدة بل اثنية صرفة ومغايرة مخفية  
 وهذا الغاضل قد مرخ بين المنهجين وخط بين  
 المسلكين وجعلهما واحدا واما سادسا فلان  
 ما ذكره في بيان ملخص كلام من قوله فلا يكون  
 الموضوع الوجودين والعدم شيئا واحدا لعدم  
 انخفاض وحدة الذات لعدم مستند ذلك لوطر  
 من البين ويقال لعدم عبارة عن فقد الذات  
 وبطلان فامتياز المعاد عن المستأنف الى اخر  
 الكلام لتمام الدليل واما سابقا فلان عدم الامتياز  
 بكونه ثابتا من حيث الذات وبكونه مفروض الوجود  
 اولا لا يوجب عدم الامتياز مطلقا لجواز ان يكون

قوله وكل غير متصف ومع فقد الذات فلا حاجة الى اخذه او لا على الوجه



قد علمنا ان الحق لا يخلو من احد فلهذا قد افترقوا على  
قولهم في احواله الى وهو النقص بانساع الاحوال والعدم ومنع  
الحكم بالانساع الاعادة على تقدير اخر على ما ينو لمحض الوفاء التام  
من النظر

عبد الله

به على ان نسبة المعادية الى الحادث الذي فرض  
انه معاد ليس اولى من نسبتها الى المستأنف المفروض  
بمعنى انه ليس الحكم بانه هو الذي كان اولى من الحكم  
بان هذا المستأنف هو الذي كان لان الحكم بانه  
هو الذي كان انما يصح اذا حفظت وجدت الذات  
ولم يقعد وليس كذلك لان العدم فقد الذات بل  
الحق انه كما يصح ان يقال هذا المستأنف هو الذي  
كان لم يصح ان يقال هذا الحادث هو الذي كان بناء  
على عدم الحفاظ وحدث الذات وحدث المثل  
المستأنف انما هو للتوضيح ليظهر ان الحادث المفروض  
كونه معادا لا فرق بينه وبين الحادث المستأنف  
في نسبة الاعادة اليهما فاما ان يقال كل منهما معا  
او يكون شئ منهما معادا والا اول باطل فتعين  
الثاني واذا تم هذا فقول اما اندفاع النظر الاول  
فلان ما ذكره ليس عدم الاختلاف بين المعاد والمستأنف  
في نسبة امر اليهما لتساويهما من كل وجه وعدم خلا  
الا بالعدو بل ان وحدة الذات لما كانت مما يصح نسبة  
الاعادة اليها ما فرض اعادته وكانت مفقودة ولم  
يتميز ما فرض استينافه في نسبة الاعادة اليهما فاما

والى اصل النسبة الاعادة الى الحادث اذا فرضنا كونه معادابعضها  
نسبتها اليه اذا فرضنا مستانفا فكما لا يصح التثنية لا يصح الاول  
عبد الرحمن  
كلية من بيانها او لما كانت بدون تصحيح النسبة وطهرت قوله  
قوله كسر ما فرض اليه







من تحقق الامتياز في حال العدم فلا نه لو لم يكن  
 الذات محفوظة في العدم فلم يكن كونه اياه اولي  
 من كون المثل بل كما لا يصح الحكم بكون المثل اياه  
 لم يصح الحكم بكونه اياه لفقد الذات فيما بين الوجودين  
 واراد بقوله لانه اول شي يجبر عنه بالوجود انه  
 لم يكن معاد ابل مستانفا موجودا ولا واما  
 الرابع فلا نه مبني على توهم ان قول المحقق فلا يصح  
 الحكم عليه بصحة العود دليل على امتناع الاعادة  
 وهو توهم فاسد بل الدليل انما هو قوله لا امتناع  
 الاشارة اليها المصدرة بلام التعليل وقوله  
 فلا يصح الحكم عليه بصحة العود تفريع للنتيجة على الدليل  
 على ما يشعر به كلام الفاء الا انه عبر عن الدعوى  
 بلازمه والامر فيه هين واما الخامس فلما علمت  
 من السري في حمل الكلام على دليل واحد والمورد  
 قد غفل عنه وشنع عليه واما السادس فلان  
 قوله فلا يكون موضوع الوجود بين والعدم شيئا  
 واحدا اشارة الى قول الشيخ واذا كان المحمولان  
 الانسان الى اخر دليله وقوله فامتياز المعاد عن  
 المستانفا اشارة الى الكلام السابق من الشيخ و

قوله بلام التعليل مبني على ان كلام الشيخ ليس انما ذكره الشيخ  
 المحقق بوضع الاول تدبيرا للثاني  
 قوله الا ان كان في قول الشيخ لا يفتقر الى الدليل والمدعى  
 الاعادة لا عدم من الحكم فاما قوله الا انه عبر  
 بقوله بلازمه وهو ان مرجعها واحد ووقع الاعتراف بالمراد  
 على التقدير المشهور وهو ان واحد منهما دليل  
 قوله فلا علمت وهو عدم صدق الحكم في الواقع والامر فيه  
 بين او كثير ما يذكر اللازم ويراد المذموم من الحكم فيهما  
 قوله الى الكلام اب بقا من الشيخ كذا انما اشارة الى  
 الكلام اب بقا من الشيخ الى ان وقع التاميم في كونه  
 هو التاميم في كونه

عرضه

وعرضه من ذلك المزج بين كلاميه والاشارة  
 الى ان ما لها واحد دفعا لورود الاعتراضات المودة  
 على التقدير المشهور كما ذكره المعترض فاما السابغ  
 فلما عرفت من انه ليس مدارا للدليل على عدم لزوم الامتياز  
 بين المستانفا المفروض وما فرض اعادته مطلقا بل  
 على عدم امتياز الموجب لصحة نسبة الاعادة الى الثاني  
 دون الاول وهو متف لفقد الذات واما الثاني  
 فلان نسبة الصورة العقلية الكلية لما كانت  
 الى جميع الجزئيات على التسواء فلم يحفظ الوحدة الشخصية  
 بهامع ان صحة اعادة الشخص نفسه موقوفة على  
 اخفاظ الوحدة الشخصية ثم قال واما توجيه هذا  
 الدليل بوجه لا يرد عليه شيء من الشبه المذكورة  
 على ما هو عندك هو ان يقال لا شك ان الاعادة  
 عبارة عن وجود ذلك الشخص ثانيا لا عن وجود  
 ذلك الكلي الشامل لذلك الشخص ومثله ثانيا مثلا  
 اذا عدم ثم وجدا الكلي الشامل له ومثله وليكن  
 هو لا يكون ذلك اعادة الا لفعل اعادته عبارة  
 عن وجوده بعينه ثانيا وكذا الحكم بامكان وجود  
 الكلي ثانيا ليس حكما بامكان اعادة الفرد وهو ظاهر

هـ  
 م  
 م

قوله في قوله المعترض واما حاسب الى اوقيد الاعراض  
 الى المذكورة لقوله احوالا وانما ثانيا في الدليل

قوله في قوله ان قول الشيخ يمكنه اذا لم يتحقق  
 ليس على الإطلاق بل للمراد الاشارة الى الموجب لصحة  
 الاعادة

قوله واما توجيه هذا الدليل الى دليل المحقق الطوسي  
 المحقق الدواني في قوله ان الذات في التقديرين غير متساوية  
 ما عرفت من الاشارة الى انما يكون كالحديث بين المظهر والاختفاء  
 تحت البيراب بل التوجيه ان يقال لا شك ان

قوله على ما هو عندك من الخطاب مع الدواني ان توجيه هذا الدليل  
 توجيه لا يرد عليه شيء من الشبه المذكورة الدواني على ما  
 هذا الدليل ما هو عندك من الخطاب مع الدواني ان توجيه هذا الدليل  
 توجيه لا يرد عليه شيء من الشبه المذكورة الدواني على ما

قوله هو ان يقال ان هذا توجيه الدعوى ليس منه المرام من عدم  
 التاميم في الاستدلال ويكفي في حصول الدليل كذا المرام  
 ان يصح اعادته بعينه او كذا في اعادته بعينه لغير الحكم عليه  
 بخصوصه بصحة الاعادة والثاني بالكل اولا هو به لغير عدم  
 بخصوصه لاني في ربح وهو ظاهر لاني الذي بين اذ كل  
 ما في الذي بين كل في المقدم مثله



في الموضع  
مهم  
كلما يمكن انما  
الفرد م  
ان يكون في الموضع  
منها حيث الامارة  
وبعد التفسير  
بالنظر الى احواله  
وكل ما وجد  
ونكاح عبادته  
منها سبعة  
ام



والا

بعد عدمه فالحكم في هذه القضية على المفهوم الموجود  
في الذهن بامكان وجوده ثانيا لوعده المعدوم بعينه  
حال عدمه فافهم فان قلت بما ذكرنا دفعته لا يراد  
المذكورة **اقول** اما المعارضة في ان المقصود ليس لاسلب  
الامكان على المعدوم اذ الضرورة حاكمة بان ما لا يمكن  
ليس بوجوده وسلب الامتناع لا يضر هذا المقصود لانه  
لا يستلزم ثبوت الامكان للمعدوم يجوز ان يسلب عنه  
المتقابلان واما النقص في ان المذكور من الدليل واللام  
منه ليس الا ان الشيء اذا كان بعينه معدوما في الخارج  
ولا يكون بعينه موجودا في الذهن لا يجوز الحكم عليه  
بخصوصه لان المعدوم في الخارج لا يجوز الحكم عليه  
مطلقا لان المعدوم في الخارج يجوز ان يكون موجودا  
في الذهن على الوجه الكلي ومحكوما عليه بالاحكام الثابتة  
لهذا الكلي ككلى والامثلة التي ذكرها الناقض كلها  
من هذا القبيل فان قولنا المعدوم الممكن يجوز ان  
يوجد ليس حكما على خصوصية ما ليس بوجوده في الخارج  
ولا في ذهن بخصوصه بل الحكم على الكلي الحاصل في ذهن  
المعدوم في الخارج وهذا ليس مستنع واما المنع الاول  
فيما عرفت من ان ما يمكن للشيء يمكن الحكم به في نفس الامر

فان قيل ليس الحكم به الا على وجه الاستدلال لا على وجه العقل  
فان قيل لا ضرورة لان الحكم به على وجه العقل لا يستلزم ثبوت  
المنع على وجه الاستدلال بل يستلزم ثبوت المنع على وجه العقل  
فان قيل لا ضرورة لان الحكم به على وجه العقل لا يستلزم ثبوت  
المنع على وجه الاستدلال بل يستلزم ثبوت المنع على وجه العقل

واما منع

موجودا

واما منع الثاني في ان المعدوم في الخارج وان كان  
في الذهن لكنه ليس موجودا بعينه بل بوجه كذا لا يصح  
الحكم عليه بخصوصه نعم بقي في هذا المقام شيء وهو  
ان يقال لا يلزم مما ذكرتم الا عدم صحة الحكم على المعدوم  
بخصوصه بامكان الاعادة لانه لا يجوز الحكم مطلقا  
فلم لا يجوز ان يحصل من المعدوم امر كلي في الذهن يحكم  
عليه العقل بامكان اعادة جميع افرادة لا اعادة فرد  
بخصوصه ولا نسلم ان امكان اعادة الفرد بخصوصه  
يقضي امكان الحكم عليه بخصوصه والقدر المسلم  
هو ان يقضي امكان الحكم عليه ويمكن توجيه المنع  
الاول بذلك قد ب**اقول** بان حصول جميع الاشياء  
في الذهن انما هو على الوجه الكلي مبني على الغفلة عن  
الصورة الخيالية والوهمية فالماجزيات على ما  
صرحوا به فيمكن الحكم عليها بخصوصها بامكان الاعادة  
ولو صح ما ذكره لزم ان لا يوجد العقل الجزئي عنالما  
تقرر في موضع ان صدور الفعل الجزئي موقوف  
على نظره بالوجه الجزئي بل يجب ان لا يكون المفهوم  
منقسما الى الكلي والجزئي الى غير ذلك وهو محتمل  
ما ذكره لدفع المعارضة لا يندفع به المعارضة على ما فهم

كان قيل ولا يلزم الامكان اعادة المعدوم بخصوصه بل بالوجه الكلي  
فان قيل لا ضرورة لان الحكم به على وجه العقل لا يستلزم ثبوت  
المنع على وجه الاستدلال بل يستلزم ثبوت المنع على وجه العقل  
فان قيل لا ضرورة لان الحكم به على وجه العقل لا يستلزم ثبوت  
المنع على وجه الاستدلال بل يستلزم ثبوت المنع على وجه العقل

منه

فان قيل ليس الحكم به الا على وجه الاستدلال لا على وجه العقل  
فان قيل لا ضرورة لان الحكم به على وجه العقل لا يستلزم ثبوت  
المنع على وجه الاستدلال بل يستلزم ثبوت المنع على وجه العقل  
فان قيل لا ضرورة لان الحكم به على وجه العقل لا يستلزم ثبوت  
المنع على وجه الاستدلال بل يستلزم ثبوت المنع على وجه العقل



من كلام الشيخ من ان بناء الدليل على الحكم سواء كان  
 ايجابيا او سلبيا على المعلوم مخ لانه يتضمن الاشياء  
 الى المعلوم الذي لا صورة له لوج من الوجوه في  
 الذهن مخ وملخص الكلام ان خلاصة الدليل على ما  
 قرره هو انه لو امكن اعادة المعلوم لصح الحكم عليه  
 بخصوصه بذلك منا وذلك لانه معدوم في الخارج  
 وفي الذهن لا يوجد بخصوصه فلا يصح الحكم عليه  
 بخصوصه مع ان اعادة المعلوم بخصوصه يستدعي  
 الحكم على المعلوم بخصوصه فيوجه انه لو لم يصح اعادة  
 لصح ذلك الحكم السلبى اي لصح من ادلك الحكم ولم يصح كونه  
 معدوما في الخارج وليس مضمورا بخصوصه وبما قرناه  
 ظهر عدم اندفاع النقص ايضا وذلك لانه لو صح هذا  
 الدليل لم يمكن الحكم على المعلوم بخصوصه وذلك  
 بطاذا يمكن ايجاد موجود بخصوصه وذلك يستدعي  
 صورته بخصوصه على ما قرره واما المنع الاول فلم  
 يندفع ايضا لان صدق الحكم في الواقع لا يستلزم  
 وقوع الحكم منا اللهم الا ان يتمسك ان صدق الحكم  
 مطابقه لما في القوى العاليه واما المنع الثاني  
 فلا يندفع ايضا لان المستلزم هو ان مكان العود شخصه

قول مطابق لما في القوى العاليه في مستند الحكم  
 وانما يقال ان المستلزم هو ان مكان العود شخصه  
 مطابق لما في القوى العاليه في مستند الحكم  
 في العقل الاول مثلا ويكفي صدق الحكم في القوى العاليه  
 ان لا يكون احكام واحد من العقول صادقا عليها انها مطابقة  
 لما في كل القوى العاليه من العقول الصادقة على الحكم في خصوص  
 مطابقه الشئ نفسه وهو مستلزم لان يقال ان الحكم في خصوص  
 بصدق احكام الادب بالانسان فانه قد قيل مخ

وقد قال الشيخ الحكم السلبى كالاجابى يتضمن الاشياء الى  
 المحكوم عليه والمعلوم ان هذا المعلوم ان لا يكون له وجود في  
 الخارج انزفاه الا في الذهن بخصوصه كما قال في هذا الفصل  
 بهذا المعادة كما سمعنا عادة وهو يقتضيه سلبه الصفة التي  
 هو مدعى المستند ويزعم اجتناب التقييد وهو مخ

بسدعى

يستدعي امكان صدور الحكم منا على ذلك المعلوم  
 واما انه يستدعي مكانا الحكم عليه بخصوصه على ان يكون  
 موضوع قضية شخصية فغير مسلم بل يكفي كونه موضوعا  
 للقضية الجزئية بل الدليل على قرره لا حاجة فيه الى اخذ  
 كون الهوية ليست موجودة في الخارج اذ مداره على  
 ما قرر على انه لو صح الاعادة لصح صدور الحكم منا عليه  
 بامكان العود الى الحكم عليه بخصوصه وذلك غير ممكن  
 لان كلما في الذهن يكون صورة كلية فتأمل الشارح  
 لكن لا نمان ما عدم لم يبق له هويته المعينة قيل **قول** قد  
 عرفت ان ما عدم لم يبق له هويته في الخارج ولا في الذهن  
 بعينه بل موجود في الذهن بوجه كلي واما من حيث خصوصية  
 فمعدوم فلا يصح الحكم عليه اصلا **قول** انت ايضا قد  
 عرفت فساد **قوله** قد شتره لانا لعدم الطارى لما  
 لم يكن مانعا الخ قيل في بيان عدم ليس مانعا ان عدم الـ  
 الطارى لو كان مانعا من مكان العود لما امكن عود  
 معدوم ممكن بعد الوجود مع ان ذلك خلاف المفروض  
 قيل **قول** لو كان المراد من عدم مانعية عدم  
 عدم استقلاله في المانعية لثم البيان ولا يرد  
 عليه ان عدم الطارى على الوجود ليس طبيعاه

الا في قولنا ان الحكم في حصول جميع الاشياء في الذهن انما  
 هو على الوجه الكلي وليس على التفصيل عن الصدور الخاصة به

ان بيان ذلك القيل الكلام السيد زكيه المراد من المانع  
 في كلام القيل في المانعية على طبق المبدى فينبغي وقوعه في البيان  
 الا براهان



نوعية لا فردا حتى يكون مقتضية واحدا ولئن سلم  
 ان ذلك كذلك فجاز ان يكون افراده مختلفة في المنع  
 وعدم بواسطة الخصوصية الشخصية والشمولية  
 اذ مقتضى المفهوم الواحد لا يتفاوت عنه سواء كان  
 ذلك المفهوم نوعا لا فردا ام لا ولو كان خصوصية  
 والشخصية مدخل لم يكن عدم مستقلا في مانعية  
 هذا فنرجل المورد المانع على المانع في الجملة كما هو ظاهر  
 لا على ما اعتبر مع خصوصية كونه مستقلا في المانعية  
 ولهذا اورد ما اورد من الابرارين ولا يخفى ورودها  
 ح وبعد جملة على المانع المستقل وان دفع ظاهر لكن  
 لم يندفع حقيقة ولم يتم البتة كما كان عمدا لاحد ان يقول  
 على عدم الطاري ليس مانعا مستقلا بل مع بعض  
 الخصوصية وذلك بوجهين احدهما ان يكون معنى  
 جنسيا وكان مانعته مشروطة بفصل من نوع مخصوص  
 والثاني ان يكون معنى نوعيا وكان مانعته بشرط  
 شخص خاص فالابرار ان لا يندفع حقيقة فتأمل  
**فان** لا يمكن عدم عود مع مثله قبل **اقول** قال  
 الشيخ في الهيأة الشفاء بعد بيان ان المعدوم لا هوية  
 له في الخارج المعدوم اذا اعيد يجب ان يكون بينه

قوله اذ مقتضى المفهوم الواحد لا يتفاوت عنه سواء كان ذلك المفهوم نوعا لا فردا ام لا ولو كان خصوصية والشخصية مدخل لم يكن عدم مستقلا في مانعية هذا فنرجل المورد المانع على المانع في الجملة كما هو ظاهر لا على ما اعتبر مع خصوصية كونه مستقلا في المانعية ولهذا اورد ما اورد من الابرارين ولا يخفى ورودها ح وبعد جملة على المانع المستقل وان دفع ظاهر لكن لم يندفع حقيقة ولم يتم البتة كما كان عمدا لاحد ان يقول على عدم الطاري ليس مانعا مستقلا بل مع بعض الخصوصية وذلك بوجهين احدهما ان يكون معنى جنسيا وكان مانعته مشروطة بفصل من نوع مخصوص والثاني ان يكون معنى نوعيا وكان مانعته بشرط شخص خاص فالابرار ان لا يندفع حقيقة فتأمل

لا يذهب ان عبارة المورد لا تليق ببيان الجملة على المانع في الجملة اما الاول فلا يندفع حقيقة كونه مانعا مستقلا بل مع بعض الخصوصية وذلك بوجهين احدهما ان يكون معنى جنسيا وكان مانعته مشروطة بفصل من نوع مخصوص والثاني ان يكون معنى نوعيا وكان مانعته بشرط شخص خاص فالابرار ان لا يندفع حقيقة فتأمل

لا يذهب ان عبارة المورد لا تليق ببيان الجملة على المانع في الجملة اما الاول فلا يندفع حقيقة كونه مانعا مستقلا بل مع بعض الخصوصية وذلك بوجهين احدهما ان يكون معنى جنسيا وكان مانعته مشروطة بفصل من نوع مخصوص والثاني ان يكون معنى نوعيا وكان مانعته بشرط شخص خاص فالابرار ان لا يندفع حقيقة فتأمل

لا يذهب ان عبارة المورد لا تليق ببيان الجملة على المانع في الجملة اما الاول فلا يندفع حقيقة كونه مانعا مستقلا بل مع بعض الخصوصية وذلك بوجهين احدهما ان يكون معنى جنسيا وكان مانعته مشروطة بفصل من نوع مخصوص والثاني ان يكون معنى نوعيا وكان مانعته بشرط شخص خاص فالابرار ان لا يندفع حقيقة فتأمل

لا يذهب ان عبارة المورد لا تليق ببيان الجملة على المانع في الجملة اما الاول فلا يندفع حقيقة كونه مانعا مستقلا بل مع بعض الخصوصية وذلك بوجهين احدهما ان يكون معنى جنسيا وكان مانعته مشروطة بفصل من نوع مخصوص والثاني ان يكون معنى نوعيا وكان مانعته بشرط شخص خاص فالابرار ان لا يندفع حقيقة فتأمل

لا يكون المانع في ذلك البنية ايضا المانع في الجملة في سبب الابرار في عبارة الشفاء

وبينه بين

وبين مثله لو وجد بدله فرق بان كان مثله انما ليس  
 هو لا ليس الذي كعدم وفي حال العدم كان هذا غير  
 ذلك فقد صار المعدوم موجودا على النحو الذي او  
 ما انا البه فيما سلف فلا حاجة في الاستدلال الى  
 امكان فرض وجود المثل مجتمعا مع المعاد حتى يرد  
 ان الخ انما يلزم من فرض وقوع اعادته مع وجود مثله  
 ويمكن توجيه كلام المصل ايضا بوجه ينطبق على كلام  
 الشيخ بان يقال المراد بقوله لا يمكن عود مع مثله  
 هو انه لا يمكن عود مع امكان وجود مثله بدلا عنه  
**اقول** مدار دليل الشيخ على ما سبق لاشارة اليه  
 من انه لم يميز ما فرض اعادته عن مثله المستألف في نسبت  
 الاعادة اليه بناء على عدم الحفاظ وحدة الذات والا  
 لكان موجودا حين العدم ومدار دليل المصنف على  
 ما هو المشهور من لزوم عدم الامتياز بين الاثنين فان  
 هذا من ذلك ثم حمل كلام المص على قوله لا يمكن عود  
 مع امكان وجوده مثله بدلا عنه بعيد عن الانصاف  
**قال** السارح ولما قل ان يقول الخ انما يلزم من مجموع  
 فرض وقوع اعادته مع حصول مثله الخ **اقول** هذا منع  
 المقدمة لم يدعها المستدل لان الاستدلال قال

لكن لا يجوز ان لا يكون في دعوى عدم عود مع مثله بدلا عنه بعيد عن الانصاف

لا يذهب ان عبارة المورد لا تليق ببيان الجملة على المانع في الجملة اما الاول فلا يندفع حقيقة كونه مانعا مستقلا بل مع بعض الخصوصية وذلك بوجهين احدهما ان يكون معنى جنسيا وكان مانعته مشروطة بفصل من نوع مخصوص والثاني ان يكون معنى نوعيا وكان مانعته بشرط شخص خاص فالابرار ان لا يندفع حقيقة فتأمل

لا يذهب ان عبارة المورد لا تليق ببيان الجملة على المانع في الجملة اما الاول فلا يندفع حقيقة كونه مانعا مستقلا بل مع بعض الخصوصية وذلك بوجهين احدهما ان يكون معنى جنسيا وكان مانعته مشروطة بفصل من نوع مخصوص والثاني ان يكون معنى نوعيا وكان مانعته بشرط شخص خاص فالابرار ان لا يندفع حقيقة فتأمل

لا يذهب ان عبارة المورد لا تليق ببيان الجملة على المانع في الجملة اما الاول فلا يندفع حقيقة كونه مانعا مستقلا بل مع بعض الخصوصية وذلك بوجهين احدهما ان يكون معنى جنسيا وكان مانعته مشروطة بفصل من نوع مخصوص والثاني ان يكون معنى نوعيا وكان مانعته بشرط شخص خاص فالابرار ان لا يندفع حقيقة فتأمل

لا يذهب ان عبارة المورد لا تليق ببيان الجملة على المانع في الجملة اما الاول فلا يندفع حقيقة كونه مانعا مستقلا بل مع بعض الخصوصية وذلك بوجهين احدهما ان يكون معنى جنسيا وكان مانعته مشروطة بفصل من نوع مخصوص والثاني ان يكون معنى نوعيا وكان مانعته بشرط شخص خاص فالابرار ان لا يندفع حقيقة فتأمل

لا يذهب ان عبارة المورد لا تليق ببيان الجملة على المانع في الجملة اما الاول فلا يندفع حقيقة كونه مانعا مستقلا بل مع بعض الخصوصية وذلك بوجهين احدهما ان يكون معنى جنسيا وكان مانعته مشروطة بفصل من نوع مخصوص والثاني ان يكون معنى نوعيا وكان مانعته بشرط شخص خاص فالابرار ان لا يندفع حقيقة فتأمل

لا يذهب ان عبارة المورد لا تليق ببيان الجملة على المانع في الجملة اما الاول فلا يندفع حقيقة كونه مانعا مستقلا بل مع بعض الخصوصية وذلك بوجهين احدهما ان يكون معنى جنسيا وكان مانعته مشروطة بفصل من نوع مخصوص والثاني ان يكون معنى نوعيا وكان مانعته بشرط شخص خاص فالابرار ان لا يندفع حقيقة فتأمل



استثنائي مركب من متصلة لزومية واستثناء  
 التالي بناء على استلزام التالي المح وهو عدم الامتياز  
 بين الاثنين وليس فيه دعوى ان لزوم الشيء شيئا  
 يستلزم لزومه لجزء معين منه بل ليس ههنا الامتياز  
 الملازمة التي سيذكره المصنف ويفصله الشارح  
 فامل قال الشارح وما قيل في بيانه مردود كما سيح  
 اقوال هذا نصير منه بان المراد بالوجودي الموجود  
 العيني لا الان ما قيل في بيانه وسيجي انه مردود دائما  
 يكون بهذا المعنى لا بما يكون السلب اخلافيه في  
 مفهومه وح يظهر مدخلية كون الامكان وجوديا  
 في اندفاع ما اوردته الشارح بقوله ولقائل كما مر  
 قوله قد من ستره قد يمنع كونه شخصا والارتمان يكون  
 الموجود وقد دفع هذا السند الاستناد المحقق  
 حيث قال لعل من جعل الزمان من الشخصيات اراد ان  
 الزمان وجود الشيء بوحدة الاتصالية مدخلا في  
 الشخصية فاذا انقطع اتصاله من حيث هو زمان الوجود  
 بخلل العلم لم يبق الشخص او ان لا في الحدوث مدخلا  
 في شخصيته ولما بعده من الزمان مدخلا في حفظ ذلك  
 الشيء بشرط اتصاله من حيث هو زمان الوجود فلا يلزم

ط  
 لا خلاف المتبادر من قول المصنف في الاستلزام عدم الامتياز  
 بين الاثنين وعدم الامتياز بينهما لا يلازم لا احد الا بالبيان  
 اولى من الاخر في نسبة الامة الى غيره كما هو المتبادر  
 من تقريره في كلام المصنف على كلام الشارح

وليت شعري ان بعد اطلاع الشارح على هذا المعنى كيف انك  
 ارادوكما السؤال هناك المهم ان يقال ان اراد ان  
 على سبيل المرافعة وتوسيع الدائرة في بعض سبل الصفة وحل  
 الوجودي شيئا على الموجود في الخارج فلفظ على ان يقول ان  
 تلك الامتناع الكبير هكذا ينبغي ان يفهم لولا ان الشارح لم

قول بوحدة الاتصال اي في الخيال لان الزمان عند  
 امر واحد يحصل من الامة السبل فيحصل من سبلها  
 ممتدة متصل في الخيال غير ان الذات اذا كانت غير متميزة  
 غير قار ذات كما قرر في موضع ليس مركبا من اقسام  
 وان لم يتم اتصال الموجود بالمعدوم وان كان في الخيال  
 جمع مع انه قابل للقسمة الى بالانفصال كما في الجسيم  
 له تجسيم الزمان بسببه في الخارج

قول او ان لا في الحدوث انما هو ان الزمان متعلق  
 الالات مع انه ليس كذلك بل المراد به الزمان الذي  
 يتصور به بقوله في الزمان متصل غير قار ذات  
 شيئا اخر الزمان ثم اتصال الموجود بالمعدوم وان كان  
 يوجد ثم اتصال الموجود بالمعدوم وكلاهما محال لان  
 واما اعتبار اتصاله في الخيال كما في قبيل القار لا اجتماع  
 هناك انما يجيب بان ذلك انما هو اتصال الممتدة في الخيال  
 بحيث اذا اخط العقل وجوده في الخارج جزم بان عا  
 هناك وهو معنى كونه غير قار

بعض انما في الحدوث وانما في الخيال فليز  
 انما في الحدوث وانما في الخيال فليز  
 فليز انما في الحدوث وانما في الخيال فليز

هذه الشناعة وسبق المنع المحرر **اقول** يظهر مما نقلنا  
 ان من قال بان الزمان متشخص لا بد بالمتشخص ماله دخل  
 في الشخص لا الشخص ولا العلة المستقلة له حتى يوجب  
 انه يلزم على هذا الحال الاشخاص الموجودة في زمان  
 واحد **وكلامه** قد من ستره ناظر ان المراد بالمتشخص حيث  
 قال هذا ان اريد بالمتشخص مقوما للشخص وان اريد كونه  
 عارضا له في قيل **اقول** لقائل ان يقول ظاهر كلام الشيخ  
 بل صريحه في الشفاء يدل على ان الزمان من الشخصيات  
 حيث قال فيه المعدوم اذا عيّد لحيث ان يعاد مع جميع  
 الخواص التي كان بها هو هو ومن خواصه وقته فاذا  
 عيّد وقته كان المعدوم غير معاد لان المعاد هو الذي  
 في وقت ثان فبين ما نقل عنه وبين كلامه هذا اندفع  
 ويمكن ان يقال ما نقل عنه من عدم كون الزمان شخصا  
 فهو محمول على ذات الزمان الذي حصل فيه الشيء وهو ليس  
 من الشخصات والارتم تبدل الشخص بسبب تبدل الزمان  
 هذا خلف ما ذكره في الشفاء فمراده به هو ان كون الشيء  
 في الزمان الذي حصل فيه يخصه ويميزه عن مثله مثلا  
 اذا وجد في زمان ثم ومثله في زمان اخر وهو ما يشار  
 في تمام الحقيقة وفي جميع عوارض لذهنية وليكن ب

عليه جبر

في تمام الحقيقة وفي جميع عوارض لذهنية وليكن ب

تقدم على السبب ان يوردها على كلامه وكان الايراد على ان  
 لا يقال هذا انما اريد بالمتشخص كونه مقوما للشخص لا العلة المستقلة  
 هو الذي حصل في وقته وهو الشخص لا العلة المستقلة المقوم  
 هو الذي حصل في وقته وهو الشخص لا العلة المستقلة المقوم





فامتيان عن ب انما هو باعتبار كونه موجودا في الزمان  
 السابق وب موجودا في الزمان اللاحق فالزمان  
 السابق مميز له عن اللاحق ان خصوصية الزمان مميز  
 له بل بمعنى ان انما هو هو لكونه في الزمان السابق ومثله  
 انما هو مثله لكونه في الزمان اللاحق مع قطع النظر عن خصوصية  
 الزمان حتى لو كان تحقق ذات الزمان الثاني ممكنا قبل  
 تحقق الزمان السابق وفرض وجود افيه كان امتياز  
 عن مثله وهو ب بحاله وبالجمله كون الشيء موجودا او  
 لا يميزه ويخصه عن مثله وتوضح ذلك ان تمام طبيعة  
 المفهوم المشترك بين فردين لا امتياز بينهما بالذات  
 ولا بالعوارض الذهنية ولا بوجوه من الوجوه الا  
 بالعدد اذا وجد في الخارج ابتداء كان تشخصا في  
 الخارج واذا تحقق هذا المفهوم وجميع خصوصيات  
 في الخارج فانما كان مثلا للشخص الاول ولا امتياز  
 بين الشخص المفروض ومثله لا يكون الشخص موجودا  
 او لا وكونه مثله موجودا ثانيا والشخص انما هو هو  
 لكونه موجودا او لا ومثله انما هو هو لكونه موجودا  
 ثانيا واذا كان كذلك فلو اعيد الشخص لوجب زجاده  
 مع وصف كونه موجودا ابتداء فيلزم ان يكون الشيء

فان كانا مميزين خصوصية الزمان لما امتياز بينهما في الزمان  
 بتشخص في الخارج فلو كانا بضافا الى كونه في الزمان  
 اذ حصل بعد الاضافة اختصاص  
 لانه العوارض الذهنية انما عرفت للماهية الذهنية  
 اذ الفردين تحدا في تلك الماهية فلا يميزا في تلك العوارض

الكارج على تقدير  
 وجود الماهية  
 في الخارج  
 ضمنها

من حيث

قوله لا يكون نسبة الوجود واللاحق اليهما على السواء بغير ان المثلثة لكونها من الامور النسبية فخرج بهذه المثبتين وتمايزهما واذا فرض  
 اشتراكهما في الماهية وجميع الوجوه لم يتصور لهذه الالوهة والوجود واللاحق فلا يكون نسبة الوجود بين الالوهة واللاحق  
 سوا لكونه مدارا للمثلثة على هذينها ومدار هذينها على وجودهما ومن البين ان هذينها النسبة لا تصح لاحد الست اذ قال الخ فلا يكون  
 نسبة وجود كل منهما اليهما على السوية وبالجمله المكون والزمان مستثنى عن مثليتهما في جميع الوجوه والالوهة لا يتحقق في المثلية فانهم

من حيث كونه مبتلا معاداهف ويلزم ايضا ان يواد  
 الزمان السابق فيلزم ان يكون للزمان زمان وهذا  
 ايضا هف فافهم فانه مع توضيحه في كمال الدقة لا يقا  
 لا يمكن الامتياز بين الشيء ومثله بكون الشيء موجودا  
 سابقا ويكون مثله موجودا لاحقا اذ المفروض  
 هو انه لا فرق بينهما بوجه من الوجوه فنسبة الوجود  
 السابق واللاحق اليهما على السوية فليس كون الوجود  
 السابق له من العكس لانا نقول اذا كان هذبة الشيء  
 بكونه موجودا سابقا لا يكون نسبة الوجود السابق  
 اليه والى مثله على السوية وكذا هذبة المثلث اذا كان  
 بكونه موجودا لاحقا لا يكون نسبة الوجود اللاحق  
 اليهما على السواء الست اذا قال احد لم تشخص بدينا  
 بالشخص المخصوص ببدون غيره نقول لا يتصور ان  
 تشخص غيره بهذا الشخص لان الشخص هذا الشخص  
 زبد البتة ولنزدك بيانا نقول لاشك ان المثلية  
 امر نسبي لا يتحقق الا باضافة الى موجود اخر فماله يتحقق  
 المثلية فالوجود الاول لا يتصور في المثلية الا  
 بالنسبة الى موجود لاحق وهذه المثلية لا تنافي  
 فخابر هذبة فتأمل **اقول** يمكن دفع التدافع بوجهين

فانما الوجود الالوهة والذهنية العارضة لماهيةها في الزمان واللاحق  
 ايضا على تقدير الوجود في الزمان في ضمنها

الاشخص المخصوص به  
 في الزمان  
 في الخارج  
 في الزمان  
 في الخارج  
 في الزمان  
 في الخارج

فيما يتقدم لهذه نسبة على المثلية في لم يتصور نسبة تلك الماهية  
 الى المثلث اللاحق وهو المطلوب









من اعادة الزمان حتى يتحقق الامتياز **اقول** قد عرفت  
 ايضا ما عليه **قال** السارح لان المبدأ ما يوجد في زمان  
**قيل** **اقول** اذا كان كون الشيء موجودا ابتداء من شخص  
 الشيء ومميزه فلا بد ان يعاد مع وصف الابتدائية  
 فيلزم ان يكون الشيء من حيث كونه معاد ابتداء وبالجملة  
 اعادة الشيء ينافي كونه مبتدا الذي من مخصصات الشيء  
 ولو ازمه فلو اعيد الشيء يلزم اجتماع المتنافيين **اقول**  
 الجواب منع كون ذلك من مخصصات الشيء وكونه من مخصصات  
 الشيء في الجملة لا ينفع لما عرفت ان المدعى امتناع اعادة  
 المودوم بشخصه لا بجميع خصوصياته ثم لو سلم ان المبتدا  
 ما يوجد في الزمان الاول سواء كان معادا او لم يكن  
 فنقول غايته ان يلزم ح كونه مبتدا او معادا لا كونه  
 مبتدا من حيث كونه معادا ثم لا ولي ان يقول المبتدا  
 ما يوجد ولا لا ما يوجد في الزمان الاول حتى لا ينقض  
 بالحوادث المتنافية في الزمان المعاد **قال** السارح و  
 اما على ما ذكرنا من الصواب ان الصواب ان يقول فيمكن  
 ان يعود في ذلك الوقت وفيه ما مر من انه لا يلزم على  
 هذا ان يكون مبتدا من حيث انه معاد و غرضه من  
 ذلك تبين ان المنع الذي اوردنا سابقا غير الذي

من اعادة الزمان حتى يتحقق الامتياز **اقول** قد عرفت  
 ايضا ما عليه **قال** السارح لان المبدأ ما يوجد في زمان  
**قيل** **اقول** اذا كان كون الشيء موجودا ابتداء من شخص  
 الشيء ومميزه فلا بد ان يعاد مع وصف الابتدائية  
 فيلزم ان يكون الشيء من حيث كونه معاد ابتداء وبالجملة  
 اعادة الشيء ينافي كونه مبتدا الذي من مخصصات الشيء  
 ولو ازمه فلو اعيد الشيء يلزم اجتماع المتنافيين **اقول**  
 الجواب منع كون ذلك من مخصصات الشيء وكونه من مخصصات  
 الشيء في الجملة لا ينفع لما عرفت ان المدعى امتناع اعادة  
 المودوم بشخصه لا بجميع خصوصياته ثم لو سلم ان المبتدا  
 ما يوجد في الزمان الاول سواء كان معادا او لم يكن  
 فنقول غايته ان يلزم ح كونه مبتدا او معادا لا كونه  
 مبتدا من حيث كونه معادا ثم لا ولي ان يقول المبتدا  
 ما يوجد ولا لا ما يوجد في الزمان الاول حتى لا ينقض  
 بالحوادث المتنافية في الزمان المعاد **قال** السارح و  
 اما على ما ذكرنا من الصواب ان الصواب ان يقول فيمكن  
 ان يعود في ذلك الوقت وفيه ما مر من انه لا يلزم على  
 هذا ان يكون مبتدا من حيث انه معاد و غرضه من  
 ذلك تبين ان المنع الذي اوردنا سابقا غير الذي

ذكره

ذكره المصل لان **قال** السارح فالشرطية مسئلة  
**اقول** بل ممنوع لجواز ان لا يندرج تحت نوع او يكون نوع  
 منحصر في شخص **قيل** قدس سره وقد يجاب ايضا **قيل**  
**اقول** ومما تلوناه عليك في الحواشي المذكورة  
 علم دفع هذين الابراد من اما الابراد الاول فلما ذكرنا  
 ان المراد بامكان المثل مكانه بدلا عن الشيء لا امكان  
 وجوده مجتمع مع ذلك الشيء حتى يرد عليه المنع مستند  
 بقوله انما يصدق لو امكن الح لا يقال امكان وجود المثل  
 مطلقا لاننا **قيل** مثل الشيء يساوي ذلك الشيء  
 في تمام الماهية والعوارض الذهنية وليس لفرق  
 بينهما الا بالعدد كما مر انفا فلو كان ذلك الشيء ممكنا  
 فيكون المثل ايضا ممكنا لذاته على اننا نقول الوجود  
 للمفهوم الحاصل من الشيء في الذهن ان لم يكن الاعادة  
 ممكنة وان كان ممكنا فيكون المثل ايضا لما عرفت  
 من ان مثل الشيء هو الماهية الموجودة ثانيا فامل  
**واما الابراد الثاني** فلما عرفت من ان امتياز الشيء  
 من مثله الموجود بدله بالاولية والثانوية **اقول**  
 اما رفع الابراد الاول وهو الذي ذكره المصنف فيظهر  
 حاله مما تلوناه عليك من ان عبارة المصنف في الاسد

من اعادة الزمان حتى يتحقق الامتياز **اقول** قد عرفت  
 ايضا ما عليه **قال** السارح لان المبدأ ما يوجد في زمان  
**قيل** **اقول** اذا كان كون الشيء موجودا ابتداء من شخص  
 الشيء ومميزه فلا بد ان يعاد مع وصف الابتدائية  
 فيلزم ان يكون الشيء من حيث كونه معاد ابتداء وبالجملة  
 اعادة الشيء ينافي كونه مبتدا الذي من مخصصات الشيء  
 ولو ازمه فلو اعيد الشيء يلزم اجتماع المتنافيين **اقول**  
 الجواب منع كون ذلك من مخصصات الشيء وكونه من مخصصات  
 الشيء في الجملة لا ينفع لما عرفت ان المدعى امتناع اعادة  
 المودوم بشخصه لا بجميع خصوصياته ثم لو سلم ان المبتدا  
 ما يوجد في الزمان الاول سواء كان معادا او لم يكن  
 فنقول غايته ان يلزم ح كونه مبتدا او معادا لا كونه  
 مبتدا من حيث كونه معادا ثم لا ولي ان يقول المبتدا  
 ما يوجد ولا لا ما يوجد في الزمان الاول حتى لا ينقض  
 بالحوادث المتنافية في الزمان المعاد **قال** السارح و  
 اما على ما ذكرنا من الصواب ان الصواب ان يقول فيمكن  
 ان يعود في ذلك الوقت وفيه ما مر من انه لا يلزم على  
 هذا ان يكون مبتدا من حيث انه معاد و غرضه من  
 ذلك تبين ان المنع الذي اوردنا سابقا غير الذي



لا يجمل هذا التوجيه واما الايراد الثاني وهو الذي  
 اورده قدس سره فقد عرفت دفعه محامه تفصيلا قال  
 الشارح علم بالضرورة ان تحليل العدم قيل **اقول** لو كان  
 المراد باعادة الشيء بعينه اعادة مع جميع عوارضه  
 وخصوصيات فلا شك ان تحليل العدم بين الشيء والحد  
 بعينه محال ضرورة واما اذا كان المراد باعادة بعينه  
 اعادة مع جميع عوارضه المستحصه فالضرورة قاضية  
 ان امتناع تحليل العدم بين الشيء الواحد بعينه بهذا المعنى  
 ليس ضروريا بل يتصور ذلك التحلل بان يكون الشيء  
 بعينه في زمان ثم يكون معدوما في زمان ثان ثم يكون  
 موجودا في زمان ثالث ثم قال يرد عليه ما اورده  
 بعض المحققين من ان التحلل بهذا المعنى بحسب الحقيقة  
 انما هو لزما لالعدم بين زمانى وجوده بعينه و  
 لا يندفع هذا الايراد ولا يتم المعصود الا بما ذكرنا من  
 ان كون الشيء موجودا ابتداء من شخص ذلك الشيء  
 ومخصصا اذ على ذلك التقدير لو فرض الشيء معادا  
 بعينه لزم ان يكون الشيء باعتبار وجوده او لا  
 وجوده ابتداء سابقا على نفسه وهو محال بالضرورة  
 لا بما قيل من ان معنى تحليل العدم بين الشيء ونفسه با

جاء في قولنا ان يكون الاول والاولى الى وجوده الدافع هو  
 لا يمكن الاستمرار في الوجود والاشياء لا تكون الا في زمان  
 والمفاد ان الاشياء لا تكون الا في زمان والاشياء لا تكون الا في زمان  
 الى زمان الاعادة فيكون انما يلزم المعدوم من الظاهر ان  
 غير متناه في الوجود المستأنف كما في قوله تعالى لا ينفك  
 من له اذن كسر  
 لو لم يكن احد الاما ان التحلل يقتضي تغيرا في المكان والوقت  
 في زمانه انما يلزم سببه ان الشيء على نفسه  
 فقط كما هو كذلك اذ انما في قولنا هذا الاعادة على ما يظهر  
 من تتبع كلامهم ان يتبع في السبب في التحليل فالسبب في كون  
 الازدواج في الوجود هو ان يكون الشيء في زمان واحد لا يستلزم  
 بعدم التحلل في زمان واحد الى الابد والاشياء كما هو مرادنا  
 ان الازدواج في الوجود هو ان يكون الشيء في زمان واحد لا يستلزم  
 وفعله ولا يتم المعصود الا بما ذكرنا جوابا عن كلامه انما هو  
 غير متحقق بان شاء في الوجود  
 وبهذا التقدير انما ثبت سبق الشيء على نفسه لا ان لا يلزم تحليل العدم  
 بين الشيء ونفسه كما انما يحتمل التفارب بين وجوده في زمان  
 الاول كافي في الاستحالة

ن يكون

التحليل هو الدوران في كونه الوجودي

بان يكون عدمه مسبوقا وسابقا لشيء واحد  
 بعينه بالسبق الزماني فانه اذا جاز الاعادة يكون  
 الالف سابقا على عدمه وهو بعينه مسبوق بذلك  
 العدم وهو محال لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه ما  
 بالزمان وهو محال بالبداية وهذا الجدل الدور فانه مح  
 لا يستلزامه تقدم الشيء على نفسه بالذات ومن  
 هنا يتبين ما قوله ان التحلل بحسب الحقيقة لزمان  
 العدم بين زمانى وجوده بعينه فان تحليل زمان  
 عدم بين زمانى وجود شيء واحد بعينه يستلزم  
 تحليل العدم بين شيء واحد بعينه بان يكون ذلك الشيء  
 سابقا على ذلك العدم وهو بعينه مسبوق به فان  
 قيل لا يلزم بل يلزم تحليل العدم بين وجود شيء  
 واحد بعينه **فالجواب** ان خلافا لوجوده يستلزم  
 اختلافا لذاته به بدیهة فانا نعلم قطعا ان الشيء الواحد  
 لا يكون له وجودان خارجيان فانما لوجوده الخاص لكل  
 هو عينه في الخارج وان كان غير محسوس باعتبار النسبة  
 الوجود الى الماهية ليس نسبة العوارض التي يجوز تبدلها  
 واختلافها مع الحفاظ وحدة الذات اذ لا وحدة لها  
 الا باعتبار الوجود ثم على تقدير جواز ذلك لا فرق بين

الوجود والعدم

انما فيكون الدوران في الوجود والاشياء لا تكون الا في زمان  
 محال لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه بالذات ومن  
 الى تقدم الشيء على نفسه بالذات فانه لا يمكن ان يكون  
 يتولد ولا يلزم من تقدم الشيء على نفسه ان يكون  
 فقد و زمان الشيء يقتضي تعدد وجود الشيء في اوقات  
 الشيء مع انفسه في زمان واحد بعينه ولزم ما لم يظهر  
 بقوله فانه قبل ان لا يكون له وجوده  
 فذلك التحلل كما قلت بين الوجودين كما بين المعاد على الاول  
 بالضرورة وهو الخط  
 لا بين وجود شيء واحد بعينه وانما كان الشيء واحدا بعينه والخط  
 انما انما لم يجد الوجود من الشخصات بل من العوارض  
 المبتدأة قد وقع بها وقع

انما في الكلام اليه ونسب الخط فانه وانما كان الوجود من الشخصات  
 كما يجوز اعادة الاعادة لعدم بعينه ولا يلزم تحليل العدم جسيما  
 بين الشيء ونفسه اذ لا تعدد لوجوده



الماهية والوجود في جواز الاعادة اذ يرد عليه ان استحالة  
 تقدم الشيء الواحد على نفسه بالزمان ممنوع اذا كان  
 مغايرا لنفسه لا اعتبار بحسب العوارض الغير المشخصة  
 وليس هذا مجرد الدور ولا يلزم منه تقدم الشيء على  
 نفسه لذاته وانما يلزم ذلك لو فرض تقدم الشيء الواحد  
 على نفسه بالزمان من غير اعتبار بغيره ولو اعتبر بالالا  
 يرى ان الشخص الموجود في الزمانين سابق على نفسه  
 بالزمان ولا يلزم منه محال لانه من حيث هو في الزمان  
 السابق مغاير لنفسه من حيث هو في الزمان اللاحق ومن  
 ههنا تبين ما في قوله فان تخلل زمان العدم بين زمان  
 وجود شيء بعينه يستلزم تخلل العدم بين شيء واحد  
 بعينه بان يكون ذلك الشيء بعينه سابقا على ذلك العدم  
 ومسبوقا فانه ان اراد يكون الشيء بعينه سابقا على العدم  
 ومسبوقا به كونه كذلك من غير تغاير بين السابق  
 والمسبوق ولو بالعوارض الغير المشخصة فلزم وهذا  
 مما لا يلزم من تخلل زمان العدم بين زمان وجود شيء  
 واحد بحسب ذلك الشخص لجواز ان يكون الشخص في  
 الحالين واحدا ويكون عوارضه الغير المشخصة مختلفة  
 وان اراد كونه كذلك من غير تغاير في العوارض المشخصة

فهو مسلم

فهو مسلم لكن لانه استحالة ثم ما ذكره من ان اختلاف  
 الوجود يستلزم اختلاف الذات ان اراد به ان اختلاف  
 الوجود مطلقا يستلزم اختلاف الذات بالاعتبار فهو  
 لكن غير مفيد وان اراد ان اختلاف الوجود ولو بالاعتبار  
 يستلزم اختلاف الذات بالذات فهو ظاهر البطلان وان  
 اراد ان اختلاف الوجود بالذات يستلزم اختلاف الذات  
 بالذات لا بالاعتبار فقط فهو الحق لكنه غير مضمحل المراد  
 ان المراد بالثانية الوجوداتية بالاعتبار اي باعتبار  
 عروضة او لا وثانيا لا بالذات ثم ما ذكره في بيانه غير تام  
 اذ لا يلزم من عينية الوجود الخارجي الاشياء في الخارج  
 ان لا يختلف وجود شيء واحد بالذات اذ لا معنى لكون  
 الوجود عين الاشياء الخارجية في الخارج الا انه لا يثبت  
 بين الوجود والموجود بحسب الخارج كالامتيار الذي بين  
 السواد ومعرضه في الخارج ولا شك ان هذا القدر  
 لا يقتضي عدم اختلاف الوجود لجواز ان يكون نسبة  
 الوجودين المختلفين الى الماهية الموجودة في الخارج كذلك  
 فرد عوى عدم الفرق بين الماهية والوجود في جواز الاعادة  
 ممنوع والسند ظاهر وما نقله عن الشيخ في التعليق  
 من قوله ولم لا يجوز ان يكون الوجود نفسه معاد او يكون

فغيره في ايراد بعض المحققين بل يبق على حاله  
 فانما هو جواب القبول ورد له

اذا استعمل ايضا فكل ذلك غير مستلزم في الجواب لا بد في السؤال  
 ولم ينفى كونه العادة عين السند او كونه متبوعا للسند ان لم

انما قال في بيان انما لا يستلزم من عدم حقيقة عدم ثباته  
 بيانه في سنده بقوله ثم ما ذكره في بيانه غير تام

اذ لا يلزم من امكان اعادة بعض الممكنات امكان اعادة جميعها  
 فلا يثبت المدعى باعادة الوجود وقد يقال في السند انما هو  
 من المعقولات الثانية والكلام في اعادة الموجودات الخارجية  
 وفي نظر الدلائل لو ثبت لوليت على امتناع الشيء مطلقا



الوقت معاد ايضا فيكون الحدوث ايضا معادا فيكون  
 ليس هناك وجودان ولا وقتان ولا حدثان لثان بل  
 واحد بعينه معادته وكيف يكون العود ولا اثنية وكيف  
 يكون الاثنية ويجوز ان يكون المعاد بعينه هو الاول  
 ليس معناه هذا بل مراد الشيخ به هو انه لا وجه ولا سبيل الى  
 القول باعادة الشخص بعينه مع ان الوقت بالمعنى الذي ذكرناه  
 انما من شخص الشخص وقوله وكيف يكون الاثنية ويجوز  
 ان يكون المعاد بعينه هو الاول صريح في ان خراجه هو ما  
 لان الاثنية انما تنافي في اعادة الشخص بعينه وبجميع  
 لو كانت الاولى من شخص واحد ومخصصا وطر ان مراد الشيخ  
 بالاعادة بعينه ليس هو الاعادة مع جميع العوارض  
 ام لا اذ النزاع ليس على ما يظهر من تتبع كلامهم اذ في تتبع  
 ما اعتمد عليه في دفع ما اوردته عليه فقد عرفت فساد ما  
 اوردته على ما ذكره الاستناد في توجيه التحلل فبوابه انه  
 لما كان الذات موجودة في الاول ثم عدم وفقد في الزمان  
 الثاني ووجد في الزمان الثالث فيلزم تقدم نفس الذات  
 على نفسه لزمان ولا يكفي التغير الاعتباري لان معروض  
 التقدم هو نفس الذات كما ان معروض التأخر هو نفسه  
 ايضا ولا شك ان التقدم والتأخر متقابلان لا يجوز ان

ليس يكون  
 ليس يكون  
 ليس يكون

لا يكون  
 لا يكون  
 لا يكون

لا يكون  
 لا يكون  
 لا يكون

يكون

والا فليس يكون للوجود والحدوث مع ان الشيخ قد تقدم فيها ايضا  
 لان مراده ان يبين ان مراد الشيخ من كلامه هذا انما هو  
 المذكور لا ما فهمه الدواني منه مع عدم الفرق المذكور  
 المراد حاصل من التقدم فيكون الوقت من الشخص في كل عا  
 الى التقدم فيكون الوجود والحدوث منها وقد عرفت ما فيه ثم  
 يقول وج نقول في دفع ما اوردته عليه انه لو جعل الزمان من شخص واحد  
 التوجه من التقدم من شخص واحد وان لا وجه لارادته في التقدم  
 الدواني كما دفعه الدواني لا يوجب الى جعل الزمان من شخص  
 لم يثبت به وانما لا يوجب الى جعل الزمان من شخص واحد  
 بل ما قدره القليل

ان يكون معروض واحد هو معروض الاخر غير متقابل  
 اصلا والتغير الاعتباري لا يفيد لان التغير الاعتباري  
 انما يفيد في اجتماع المتغيرين اذا كان الموضوع مقيدا باحد  
 الاعتبارين بخلاف احدىهما ومقيدا بالاعتبار الاخر بخلاف  
 للاخر فالمعروض في الحقيقة هو ذات المحل مقيدا بالاعتبار  
 لا ذات المحل من حيث هي وقد عرفت ان معروض التقدم  
 هو الذات من هي هي لا مع وصفه كمعروض التأخر بعينه  
 والنقص بوجود الشخص الموجود في الزمانين اذا لم يتخلل  
 العدم بينهما مدفوع بانه لما لم يفقد الذات على هذا التقيد  
 فلم يلزم تقدم الذات على نفسه بل للارزح تقدم الوجود  
 في الزمان الاول باعتبار وجوده في الزمان الاول على  
 نفسه باعتبار الوجود في الزمان الثاني وح يظهر ان  
 تخلل زمانا لعدم بين زمانين وجود شي بعينه يستلزم  
 تخلل العدم بين شي واحد بعينه ثم المختار ان المراد ان  
 اختلاف الوجود بالذات يستلزم اختلاف الذات بالذات  
 قوله غير مضر بالمراد اذا المراد باثنية الوجود اثنية  
 بالاعتبار مردود بان السؤال لما كان من الجيب فله  
 ان يجله على ما ينطبق عليه الجواب ولو اورد السؤال  
 مسلم ان الوجود واحد بالذات لكن لما كان هذا الشيء موجودا

ان يكون ان كان الذات موجودة في الزمان الاول فيكون  
 في الزمان الاول والوجود في الزمان الثاني لا يوجب  
 الذات من غير مدخلية الاعتبار

والا فليس يكون للوجود والحدوث مع ان الشيخ قد تقدم فيها ايضا  
 لان مراده ان يبين ان مراد الشيخ من كلامه هذا انما هو  
 المذكور لا ما فهمه الدواني منه مع عدم الفرق المذكور  
 المراد حاصل من التقدم فيكون الوقت من الشخص في كل عا  
 الى التقدم فيكون الوجود والحدوث منها وقد عرفت ما فيه ثم  
 يقول وج نقول في دفع ما اوردته عليه انه لو جعل الزمان من شخص واحد  
 التوجه من التقدم من شخص واحد وان لا وجه لارادته في التقدم  
 الدواني كما دفعه الدواني لا يوجب الى جعل الزمان من شخص  
 لم يثبت به وانما لا يوجب الى جعل الزمان من شخص واحد  
 بل ما قدره القليل











قد استعمل في فائدة هذا المصطلح في بعض النسخ  
من قوله ولا علة حتى لا يستدل على ان يكون ذلك  
على تلك المقدمة المفهومة من المقدمة المطوية اعني عدم العلة  
على نفس انها عكس لافقة ولا عرفا

علة لعدم المعلول وعدم المعلول ليس علة لنفسه اصلا  
لان قوله عدم العلة يوجب عدم المعلول وعدم غيرها  
لا يوجب ذلك مستقلا في فائدة هذا وقوله اذا لا يجري  
في مثل ذلك بان يقال لا يوجب عدم العلة بخلاف عدم  
العلة فيلزم الامتياز لان عدم العلة ايضا لا يوجب  
عدم العلة ضرورة استحالة ما يجاب الشئ الشئ نفسه  
فيكون ذكره مستند كما في المقام لغوا وبقا بل ان يقول  
معنى قوله ولا ينعكس هو ان عدم المعلول من حيث  
انه عدم المعلول لا يوجب عدم العلة اصلا سواء كانت  
العلة علة لذلك المعلول او علة لمعلول اخر وسواء اخذ  
العلة من حيث انها علة او لا من تلك الحثية بخلاف  
عدم العلة من حيث انها عدم العلة فانه علة لعدم العلة  
التي تكون معلولة لتلك العلة من حيث انها معلولة لها  
لا يقال عدم المعلول ايضا علة لعدم العلة التي هي تكون  
معلولة من حيث انه معلولة لانا نقول لا شك ان عدم  
المعلول من حيث انه عدم المعلول لا يوجب ذلك بل من حيث  
انه عدم العلة فاقول لا يوجب على من له ادنى شعور ان  
ما ذكره بقوله قول اذا لم يكن له هو الذي ذكره السيد  
قدس سره بقوله وقد يجاب واما ما ذكره في توجبه قول

هذا السطر ان ما شئ من قول او علة لمعلول اخر فانه اذا كانت علة للمعلول  
اخر فيكون له علة معلولة لتلك العلة ولا يكون ذلك المعلول علة للمعلول في نفسه  
علة لتلك العلة فيستلزم عدمه عدمها واما ما في قوله لا يوجب عدم المعلول  
تلك الحثية العكسية فانه لا يوجب ان مرادهم من عدمه عدمه كونه علة للمعلول  
علة لعدم العلة من عدمها وعدمه كونه عدم المعلول علة لعدم  
طاهر فيما اذا كان هناك علة واحدة ومعلول واحد ولا يعلم  
بإستحالة كون الشئ علة لنفسه فهذا التوجيه يوجب فضلا  
عن عدم ملائمة الاصل والعلة لهذا امر بانها

المص  
الافقة له وان لم يات بقول

المص ولا ينعكس فلا يخفى شناعته اذا انعكس لا يلازم  
الاصل لا اعتبارا الحثية فيه دون الاصل اذا خا  
له اليه **فما قول** قد جعل قدس سره قوله عدم العلة يوجب  
عدم المعلول منضمنا الى مقدمة مطوية هو قوله وعدم  
المعلول لا يوجب عدم المعلول دليل على تحقق امتياز  
بين عدم العلة وعدم المعلول **فما قول** الحاجة الى كون المقد  
لان قوله وعدم غيرها لا يوجب ذلك منضم لقوله  
وعدم المعلول لا يوجب عدم المعلول ضرورة دخول  
المعلول تحت غير العلة ولا يمكن حمل الاستدلال الذي  
ذكره قدس سره على ذلك لاثبات قوله اذا لا يجري فيه ذلك عند  
كما يخفى **فما قول** قدس سره فلان قبل الحكم **فما قول** وملخص هذا  
الجواب هو ان رفع العلة ورفع المعلول اذا اخذ مع قطع  
ال نظر عن تحقق وجودهما سواء كان في الخارج او في الذهن  
وان كان وجودهما في الذهن لازما بناء على ان جميع  
المفهومين يكون في القوى العلية يكون رفع العلة علة  
لرفع المعلول ولا يكون لوجوده في الذهن دخول في تلك  
العلية وان كان الاضا بتلك العلية في الذهن فلا  
بتلك العلية <sup>انما انقضاء العلة</sup> ليس سبب الوجود الذهني بل في الوجود  
الذهني ولا يكون عدم المعلول بهذا الاعتبار علة لعلة

قد عرفت المراد من نظرية هذا فلا يزال السؤال المذكور  
ولما لم يتبين له القيل مع ظهوره

فان هذا القول صحيح فان المراد بالعكس ليس كذلك المطوس  
اقول بل عدم صلا حثية قبل قوله عليه

به شبهه  
شبهه  
وهو



العلة واذا اخذنا من حيث انهما موجودان في الذهن  
ومعلوم ان يكون وجود كل واحد منهما في الذهن  
علة لوجود الاخر فيه اي يكون العلم بكل منهما علة  
ومنتأ للعلم بالاخر ويكون الاتصاف بالعلة بهذا  
الاعتبار بسبب الوجود الذهني اي وجود كل واحد  
منهما يكون علة لوجود الاخر في هذا الاعتبار بخلاف  
الاعتبار الاول فان ذات عدم العلة علة لذات عدم  
المعلول وبين الاعتبارين فرقان اكون بعيد لان  
بينهما فرقان وجهين على ما قال بعض الناظرين في  
هذا الكتاب ثم قال في توجيه الوجهين وايراد البحث  
على الوجهين ما قال ثم اعلم انه يمكن ان يجاب بوجه  
اخر وهو ان يقال العدمان اذ احصا في الذهن فلهما  
اعتباران احدهما من حيث انهما موجودان في نفس الامر  
مع قطع النظر عن خصوصية الوجود الذهني وبهذا الاعتبار  
يتصرف احدهما بالعلة فان عدم العلة باعتبار تحققه  
علة لعدم المعلول مع قطع النظر عن خصوصية الوجود  
الذهني حتى لو كان تحققه في الخارج فمكنا المكان عليه  
بجملها بخلاف عدم المعلول فان عليه لعدم العلة  
باعتبار وجوده في الذهن حتى لو فرض وجوده في الخارج

ان كان الاستدلال في العلة لا المعلول يستلزم تبايناً في الوجود  
الا ان كان تحقق النسبة في الخارج لمطابقة هذا الاستدلال  
ما هو الواقع والمعلول على العلة برهاناً لما لا فائدة في العلم بالعلة  
في الذهن

فيل الظاهر ان اعتبار شئ ثالث هو الاتصاف بالعلة في نفس  
الامر فقول بل ان شئ ثالث ايضا كما في جواب ان  
وبما ان الفرق بوجه آخر كما ينادى عليه قوله العدمان اذ احصا  
فان الله ينقذ من غيبه

والفرق بين الجوابين ان الاول على ما لم يفسر على ما لم يفسر  
العدد من مع قطع النظر عن وجودهما في الخارج فلهما  
باعتبار الوجود في نفس الامر مع قطع النظر عن الوجود  
في الخارج

لم يبق

لم يبق تلك العلية وثانيهما من حيث انهما موجودان  
في الذهن ومعلوم ان وبهذا الاعتبار يتصرف كل منهما  
بالعلة فاذا العلم بكل منهما علة للعلم بالاخر ويمكن توجيه  
كلام السيد بهذا الوجه لكن يحتاج الى تحفظ لا يخفى  
مع ان ما ذكرناه اذق ولحسن قول ما ذكره في التخصيص  
مردود بان قوله ولا يكون الوجود الذهني له مدخل  
في تلك العلية وان كان الاتصاف بتلك العلية في الذهن  
غير معقول على ما يرى سيد المحققين وغيره من العلماء بناء  
على ما ثبت عندهم من ان ثبوت الشئ للشئ فرع المشيئة  
في اي ظرف كان متاخرا بالذات عن ثبوته في نفسه هذا  
ان اريد يكون لوجود الذهني له مدخل ان يكون شرطاً  
للعروض كما هو الظاهر وان اريد بكونه موصوفاً حقيقة  
بالعلة كما يدل عليه قوله اي وجود كل منهما يكون علة  
لوجود الاخر في هذا الاعتبار فنقول الوجود الذهني  
له مدخل في الاتصاف بالذهني كيف وعندهم ان الهية  
البسيطة متقدمة على المركبة هذا واما نسبة العلة الى  
الوجود المذكور في كلام الاستاد وهو ليس بشئ اذ كما  
ان العلة في الموجود الخارجي هو الذات باعتبار الوجود  
دون الوجود الذي هو اعتبار عقلي كذلك العلة في الوجود

فيكون  
الاعتبار

باعتبار  
الاعتبار

لا وجود له بخلاف ما سبق في التخصيص  
والمستدرك على عبارة قدس سره قال لا بد ان يكون  
الاعتبار ذات العلة من غير ان يكون مدعياً لها فلهذا  
الاعتبار لا يتحقق التخصيص لا محالة

عن ثبوت نفسه في ظرف كان في لا بد من اتصافه في العلة  
بالوجود الذهني ثم ثبوت العلية له بالقياس الى دفع المعلول  
في

وهو السؤال عن وجود الشئ والهيئته المركبة  
عن ثبوت شئ لثبوت اتصاف الشئ الثاني بالوجود كما يقال  
بل لا بد من ثبوت في الاتصاف بالعلة وثنوتهما لعدم اتصاف  
العدم بالوجود ولم يثبت ان مدعى هو الوجود نفسه  
كان لا يثبت بقوله واما نسبة العلية



الذهني ايضا هو الذات وترتيب الفايين الموجودين  
الذهنيين لا يدل على ان العلة والمعلول هما الوجود  
الذهني كترتيب الفايين الموجودين الخارجين في العلة  
والمعلول الخارجيين وايضا من المعلوم بالضرورة  
ان الوسط والاكبر ليسا هما الوجودين في الذهن  
فيه **قوله** في الجواب عن اصل اليراد ان معروض العلية  
والمعلول في صورة عملية عدم العلة لعدم المعلول  
هو نفس ذات العلة والمعلول باعتبار عدمهما في الخارج  
اي باعتبار كون الخارج ظرفا لنفس عدمهما وهذه  
العلية مختصة لعدم العلة بالنسبة الى عدم المعلول و  
لا يتعكس في الخارج واما علية عدم المعلول بالنسبة  
الى عدم العلة فمعروض العلية والمعلولية هو نفس  
ذاتهما باعتبار وجودهما في الذهن لان نفس وجودهما  
وهذه العلية تشترك بين عدم العلة وعدم المعلول  
واما ما ذكره من الوجه الاخر للجواب فهو مراده قدس سره  
ولا تكلف في حمل كلامه عليه لان معنى كلامه ان  
العلية في الاول في الوجود الذهني يعني لا يكون الا  
في الذهن ولا يتصور في الخارج بناء على ان انصافا  
الخارج لما اقتضى وجود الموصوف في الخارج و

فان قيل فانه اذا قيل وجد العلة فوجد المعلول وان كان  
نظائره على علة المأخذ الا انه لا يراد بذلك ان يكون  
العلة باعتبار الوجود على المعلول باعتبار الوجود

كما يقال عدم المعلول مثلا موجود في الذهن لان عدم المعلول  
موجود فيه وكما كان عدم العلة موجودا فيه كان عدم المعلول  
موجودا فيه ينتج ان عدم المعلول موجود فيه وفي نظر اذ يمكن  
ان يقال وجود المعلول ثابت لان وجود العلة ثابت وكما كان  
وجود العلة ثابتا كان وجود المعلول ثابتا

ولا يتصور

ولا يتصور لعدم وجود خارجي فلا يتصور الا  
الخارجي فلا يضاف بالعلية ههنا بالوجود الذهني  
لان حيث انه وجود ذهني حتى لو كان للمعدوم وجود  
خارجي كان الانصاف بالعلية فيه ايضا بحاله بخلاف  
الثان فان الانصاف بالعلية باعتبار خصوص الوجود الذهني  
حتى لو كان له وجود في الخارج لم ينصف بالعلية فيه هذا  
الاغترار لان العلية ههنا باعتبار العلم والوجود الذهني  
لم يرد هذا الوجه السارح الجديد للتجريد وقد فصله استاد  
هناك واورد عليه ايرادا ونحن اجبت عنه هناك فالارد  
الاطلاع عليه فارجع الى تعليقاتنا عليها **قوله** قدس سره  
قال بعضهم لعدم في نفسه مضاف الى الوجود **الحق**  
هذا الكلام يحتمل امرين احدهما ان معنى عدم هو السلب  
المضاف الى الوجود بناء على ان الانصاف الى لفظ الوجود  
معبرة في مفهوم لفظ عدم كما ان الاضافة الى البصر  
معبرة في مفهوم العي فلا يمكن تصور مفهوم لفظ عدم  
بلا ملاحظة اضافة الى الوجود وكذا لا يمكن الاخبار  
عنه اذ لا يمكن تصور الشيء منفكاً عما اعتبر في مفهومه  
الا يرى انه لا يمكن تصور العي بدون ملاحظة اضافة  
الى البصر لا يذهب عليك ان هذا الكلام وان كان حقا

وهو  
في  
ال  
قوله  
في  
الجواب  
عن  
اصل  
اليراد  
ان  
معروض  
العلية  
والمعلول  
في  
صورة  
عملية  
عدم  
العلية  
لعدم  
المعلول

المراد من هذا التحقيق بيان ما حمل قدس سره كلام الشيخ عليه  
لا يصح تخصيصه بالاجابة على ما ارتضاه صاحب الجواب في  
الاجابة بغير نظر المص  
ان من حيث انه مفهوم عدم بلا ملاحظة اضافة الى الوجود  
ملاحظة السلب المطلق بدون ملاحظة اضافة كونه  
ليس مفهوم عدم  
ان ضرورة انه لا يمكن تصور الشيء من حيث انه لا يكون  
تصوره في مفهومه وهو تعليل لكما قدلية فلا يمكن ان  
لا يكون وهذا انما يتم اذا اراد تصور مفهوم الشيء منفصلا  
على ما لا يخفى  
ان لعدم افاضة كلام الشيخ بهذا الوجه فائدة جديدة و  
من شأنه التجريد والافعال فذلك يكون من البديهيات  
الاولية اذ كل احد يعلم انه لا يمكن تصور الشيء بدون ان اعتبر  
في مفهومه فذلك لا يمكن الاخبار عنه  
ان يمكن ان يقال ان تعذر العلم المطلق بغير الاضافة فيه لا يمكن  
ان يعلم ويجوز عنه فوجه تخصيص الشيخ بعدم بين الاضافات



لكن لا يصح ان يكون مراد القوم لعدم جدوى هذا الكلام  
 مع انه لا اختصاص له بالعدم بل يجري في جميع المفهومات  
 المعبرة فيها الاضافات وثانيهما ان العدم الى السلب  
 لا يمكن ان يتصور الا مضافا الى خصوص لوجود حتى  
 انه لو اضيف الى غيره من المفهومات كان بالحقيقة مضافا  
 الى وجوده وهذا يصح ان يكون مراد او على التقديرين  
 لا اختصاص لعدم الاخبار بالاجاب بل يجري في السلب  
 ايضا **قال الشارح** مراد الشيخ من ذلك انه لا يصح مجرأ عنه  
**قول** هذا الجواب يعني على ان مراد الشيخ من الاخبار عن العدم  
 المطلق ان يصير موضوعا للقضية الصادقة والظاهر  
 من الاخبار عن شي الحكم عليه سواء كان صادقا او كاذبا  
 وقوله لا يعلم قرينة على ذلك وح لا فرق بين الموجبة والسالبة  
 في ذلك اذا الوجود الذهني لازم حين الحكم اذ لا بد حين الحكم  
 من المحكوم عليه وهو الوجود الذهني قبل وفيه نظر لما قلنا  
 عن الشيخ من ان الاخبار عن المعلوم بالسلب ايضا محال  
 وتنفل عبارة فقوله فالعدم لا يجبر عنه بالاجاب  
 واذا خبر عنه بالسلب ايضا فقد حصل له وجود بوجه  
 في الذهن لان قولنا هو بضم شارة والاشارة الى  
 المعلوم الذي لا صور له بوجه من الوجوه في الدهر محال

يعني ان قول العلامة مراد الشيخ ان يصير موضوعا للقضية الصادقة والظاهر  
 انما يقيد اذ قيل الخبر في كلام الشيخ بالاجاب الصادقة فانما يقيد  
 الصادقة في الموجبات لا في الاخبار بالعدم بل هو صدق في السلب في الحقيقة  
 صدق في الخبر في الواقع بخلاف الاخبار بالعدم لم يقيد بالاجاب بالصادقة  
 بانقضاء الموضوع ايضا في الواقع ولو لم يقيد بالاجاب بالصادقة في  
 لم يقيد قوله لا يصح مجرأ عنه في الموجبات بل في السلب في الواقع في  
 بالسلب في الاخبار عن وجود الموضوع في الذهن ولو جرد الموضوع في  
 الذي يصح الاخبار في الموجبات ايضا فلهذا يصح تخصيصه كما لا يخفى

اللهم

فلو قلنا لا يصح قول الشيخ بل المضاف بناء على الوجوبية  
 والمنقول من الشيخ انما هو في العدم وهو في الوجود  
 من اذ من قطع النظر عما سبق من ان المراد من  
 العدم انما هو العدم في القول بعدم من  
 العدم في الحكم

اللهم لا ان يقال مراد الشيخ من العدم ههنا ليس هو  
 العدم ثم يجب ان يحصل الدعوى بالموجبة الصادقة  
 الخارجية حتى يتم لان كل ما يحكم عليه بالسلب يكون  
 موجودا في الذهن فيصح ان يجعل موضوعا للقضية الموجبة  
 الحقيقية او الذهنية ويحكم عليه بحكم واقفه انه موجود  
 في الذهن ومعلوم انه لا يقضي صدقها الا بوجود الموضوع  
 في الذهن وايضا يصح ان يجعل موضوعا للقضية الخارجية  
 الكاذبة اذ اصل الحكم الاجابي لا يقضي الا ما يقضي السالبة  
 والفرق بينهما ليس لافي صدق الحكم لاصله ولا شك  
 ان العدم المضاف ايضا لا يصير محكوما عليه ومجرأ عنه  
 في القضية الموجبة الخارجية الصادقة لانه معدوم في  
 الخارج **قول** انما نقل بدل على الاخبار عن العدم المطلق  
 بالسلب ايضا محال بناء على انه يمكن ان يحكم عليه حكما سلبيا  
 اي يصدر عنا الحكم السلبى كما لا يمكن ان يحكم حكما ايجابيا  
 وهذا ايضا في تخصيص الاخبار بمعنى اخر اي بمعنى صدق وقوله  
 موضوعا للقضية الصادقة في الواقع مع قطع النظر  
 عن حكمنا واخبارنا بكونه كاذبا **قول** انما يخصص الدعوى  
 بالخارجية غلط مبنى على عدم الفرق بين ما يكون وجود  
 الموجوع مقضى صدق القضية وخفها وبين ما اذا

فلهذا يصح  
 العلامة بدو  
 قيد في رتبة

في قوله  
 في قوله  
 في قوله

هو فلهذا يصح كما في خبر عنه في السلب كما في خبر عنه  
 في قوله المذهبين فلا بد من التخصيص بالخارجية حتى يتم الدعوى  
 وهو عدم كونه مجرأ عنه في الموجبات

انما يقال من المطلق وكذا الاجاب الصادق الحقيقي او الذهني على  
 صدق به فيصير القضية الخارجية في الخارج وان كان كاذبا في  
 العتقا وليس بطريق في الخارج بخلاف الاجابي الخارجي الصادق  
 فان لا يتحقق في ذلك المثال بخلاف الخارجية الصادقة والى هذا  
 انما يقول والفرق بينهما

حاصله منع قوله ان لا يقضي صدقها الا بوجود الموضوع لانه اذا  
 بصدقه كما صدق اصل الحكم فيها فليس يمكن هذا الصدق ليس هو  
 الصدق المعبر في قوله بالموجبة الصادقة انما رتبة اذ ليس هذا الا  
 بمعنى التحقيق وانما رتبة بصدقه في حقيقة الصادقة والذهنية الى حقيقة  
 بين الصدق وبين اليقين في الخارج الحقيقية والذهنية الى حقيقة  
 بل في الصادقة ومن اليقين في الخارج الحقيقية والذهنية الى حقيقة  
 في القضية الموجبة الصادقة المقضية لتحقيق الموضوع في الواقع  
 ونفعل الا مراد العدم المضاف لتحقيق في نفس الامر الى هذا الشارح







أقول وعلم هذا المراد لا يرد النظر في المصداق لا يمكن  
دعوى كونه مصدرا لا يكون الخرج شيئا مستقلا على  
نقد الملاك المطلق كما ينبغي في حاشية قول المحقق  
الذي هو الملاك المطلق

فإن لا يلزم من هذا الكلام أن يكون لا عدم المطلق  
المراد من ذلك لا المضاف ليس لا مفهوم عدم  
على ما يصح به قدسية في حاشية السبيل  
بقوله لا ينبغي عليه أن يظهر العبارة لا بأس به  
هذا المعنى فإن المضاف إلى الملكات هو عدم الم  
المعروف الم

فإنه من غير أن المضاف لعدم المضاف مطلقا بخلاف  
ما فهم من عبارة قدسية حيث قال وهو هذا الاعتناء  
ليس عدم مطلقا لا يرد الأيراد الظاهر نعم لا يصح  
عليه عدم المطلق ما دام عدم مطلقا فيكون هذا من  
الجواب كما لا يخفى

ملكه **أقول** بعد حمل عدم المطلق على ما يصدق  
عليه المعدوم المطلق كما اشير إليه في الحاشية على  
ما نقلناه وبذل عليه قوله في غير تلك الحال بل حال  
وجوده في ذهن لا يلائم هذا الكلام ولعل ذلك خلط  
منه بين عدم المطلق بمعنى سلب الوجود المطلق وعدم  
المطلق بمعنى السلب الغير المضاف أصلا الغير المتصور  
على ما اشار إليه قدس سره حيث قال قال بعضهم عدم  
في نفسه مضاف إلى المراد بالمطلق ما يكون مضافا إلى الوجود  
المطلق والمراد من المضاف إلى الملك ما يكون مضافا إلى خصوص  
أحد الوجودين وظاهر كلامه قدس سره لا يخفى عن إيما **قوله**  
قدس سره حاصله أن عدم المطلق **أقول** ويرد عليه يرد  
ظاهر وهو أن حصول عدم المطلق في ذهن لا يلائم كونه  
علم عدم مطلقا لا يعلم أصلا ولو كان مضافا لأن ذات  
عدم المطلق لا يقتضي عدم المعلومية ومعلوميته على  
تقدير الإضافة أي بشرط كونه مضافا لا يستلزم معلوق  
حال كونه مطلقا وحاصله ح هو ما نقله السيد قدس سره  
في الحاشية السابقة من بعضهم لا أن فيما نقله في الحاشية

المراد من ذلك لا المضاف ليس لا مفهوم عدم  
المعروف الم

مبنى الجواب على أن المراد من عدم المطلق عدم الإضافة  
فيه أصلا بخلاف كلام الشارح فإنه جواب تام ولن كما  
جوابهم

المراد من عدم المطلق هو رفع الوجود على ما  
هو المشهور فيما بينهم إذ حاصل جوابه هو أن لا فاة  
بين القول بعدم العلم بالعلم المطلق مادام مطلقا  
وبين القول بالعلم بالعدم المضاف لأن العلم بالمضاف  
لا فإنه يستلزم العلم بالمطلق مادام مطلقا وهو  
سواء كان المراد من عدم المطلق هو الرفع أو رفع الوجود  
وقال السيد وما أجاب لشارح من قوله وعن الثاني  
فساقط كما لا يخفى **قوله** يعني إذا كان المراد من عدم  
مفهوم عدم لا ما يصدق عليه عدم سقط جواب  
الشارح إذ مداره على أن المراد من عدم ما يصدق عليه  
عدم فتأمل ثم قال السيد قدس سره وكذا ما ذكره  
الشارح باد في تصرف لكن لا يظهر فرق بين المفهومين  
في ذلك **قوله** فكان هذا التصرف هو أن يقول مراده  
بمدلول لفظ عدم وحده معنى عدم بشرط أن يكون  
متصفا بصفة من الصفات ولو كونه عدم مطلقا  
ولاشك أن ذلك يساوي كونه معدوما مطلقا  
فيصير خلاصة كلامه هو أن عدم المطلق مادام  
معدوما مطلقا لا يخبر عنه وظاهره لا فرق بين  
عدم المطلق والمضاف في ذلك ثم قال السيد قدس سره

فإن لا يلزم من هذا الكلام أن يكون لا عدم المطلق  
المراد من ذلك لا المضاف ليس لا مفهوم عدم  
المعروف الم

فإنه من غير أن المضاف لعدم المضاف مطلقا بخلاف  
ما فهم من عبارة قدسية حيث قال وهو هذا الاعتناء  
ليس عدم مطلقا لا يرد الأيراد الظاهر نعم لا يصح  
عليه عدم المطلق ما دام عدم مطلقا فيكون هذا من  
الجواب كما لا يخفى

فإنه من غير أن المضاف لعدم المضاف مطلقا بخلاف  
ما فهم من عبارة قدسية حيث قال وهو هذا الاعتناء  
ليس عدم مطلقا لا يرد الأيراد الظاهر نعم لا يصح  
عليه عدم المطلق ما دام عدم مطلقا فيكون هذا من  
الجواب كما لا يخفى







اثبات منها جزاء كل بانفراده موجود والثالث باللف  
بينهما وهو من جهة ما هو تأليف لا يتصور بل يتصور  
بسبب التأليف من جهة ما هو تأليف من جهة ما يوجد  
فعل هذا الخويعطى دلالة اسم المعلوم فيكون المعلوم  
انما يتصور بتصور متقدم للموجود هذا كلامه لا يخفى  
عليك بعد تأمل كمال دقة ولطافة ورفع الاشكالان  
الوارد على الاخبار عن المعلوم المطلق بانه متنع وبانه  
لا يعلم ولا يخبر عنه المستلزم لمصوره وانطباقه على قوله  
العدم المطلق لا يعلم ولا يخبر عنه بل المضاف الى المكان فتأمل  
في المقام عسى ان ينفعك في رفع كثير من الشبه والاوهام  
ولما لموفق للمرام **او** الكلام السارح في الجوابين مبنى على ان  
المراد بالعدم المطلق ما صدق عليه المعلوم المطلق  
على ما صرح به حيث قال للزاع فيما يصدق عليه المعلوم  
المطلق واما اشار اليه قدس سره في الحاشية حيث قال في  
كلام الشيخ ان ما يصدق عليه المعلوم المطلق واما **او**  
الذي ذكره لسقط جواب السارح فساقت على ما اشار اليه  
والى توجيه المقصود وكذا ما ذكره لتوجيه النص  
لانصرف واستطاع على ما هو الحق فيه واما البحث الذي  
ذكره فرد و د ب ا الكلام على تقدير ان يكون المراد بالعدم المطلق

انما يتصور بتصور متقدم للموجود هذا كلامه لا يخفى  
عليك بعد تأمل كمال دقة ولطافة ورفع الاشكالان  
الوارد على الاخبار عن المعلوم المطلق بانه متنع وبانه  
لا يعلم ولا يخبر عنه المستلزم لمصوره وانطباقه على قوله  
العدم المطلق لا يعلم ولا يخبر عنه بل المضاف الى المكان فتأمل  
في المقام عسى ان ينفعك في رفع كثير من الشبه والاوهام  
ولما لموفق للمرام **او** الكلام السارح في الجوابين مبنى على ان  
المراد بالعدم المطلق ما صدق عليه المعلوم المطلق  
على ما صرح به حيث قال للزاع فيما يصدق عليه المعلوم  
المطلق واما اشار اليه قدس سره في الحاشية حيث قال في  
كلام الشيخ ان ما يصدق عليه المعلوم المطلق واما **او**  
الذي ذكره لسقط جواب السارح فساقت على ما اشار اليه  
والى توجيه المقصود وكذا ما ذكره لتوجيه النص  
لانصرف واستطاع على ما هو الحق فيه واما البحث الذي  
ذكره فرد و د ب ا الكلام على تقدير ان يكون المراد بالعدم المطلق

انما يتصور بتصور متقدم للموجود هذا كلامه لا يخفى  
عليك بعد تأمل كمال دقة ولطافة ورفع الاشكالان  
الوارد على الاخبار عن المعلوم المطلق بانه متنع وبانه  
لا يعلم ولا يخبر عنه المستلزم لمصوره وانطباقه على قوله  
العدم المطلق لا يعلم ولا يخبر عنه بل المضاف الى المكان فتأمل  
في المقام عسى ان ينفعك في رفع كثير من الشبه والاوهام  
ولما لموفق للمرام **او** الكلام السارح في الجوابين مبنى على ان  
المراد بالعدم المطلق ما صدق عليه المعلوم المطلق  
على ما صرح به حيث قال للزاع فيما يصدق عليه المعلوم  
المطلق واما اشار اليه قدس سره في الحاشية حيث قال في  
كلام الشيخ ان ما يصدق عليه المعلوم المطلق واما **او**  
الذي ذكره لسقط جواب السارح فساقت على ما اشار اليه  
والى توجيه المقصود وكذا ما ذكره لتوجيه النص  
لانصرف واستطاع على ما هو الحق فيه واما البحث الذي  
ذكره فرد و د ب ا الكلام على تقدير ان يكون المراد بالعدم المطلق

ما صدق عليه مفهوم السلب من غير اضافة الى شيء اخر  
لاسلب الوجود المطلق ثم ما ذكره من الوجه الاشبه  
لكلام الشيخ ففيه ان ما ذكره الشيخ فيما نقله المصالحكم  
على العدم المطلق باشتغال العلم به والاخبار عنه وجوز  
ذلك في العدم المضاف والمراد بالعدم المطلق ما يضاف بالعدم  
المضاف سواء كان محالا او ممكنا وفيما نقله يكون الحكم  
على الحالات بانها كيف يتصور و اين هذا من ذلك هذا  
اخر ما وصل الى من الحواشي التي علقها بعض القاصرين  
**قال المصالحكم المطلق الذي هو الاكون المطلق اقول**  
هذا الكلام من المص صريح في انه حمل العدم على سلب الوجود  
المطلق وما اوردته من النظر حيث قال العدم المضاف  
لا يمكن ان يعلم لا بعد العلم بالعدم المطلق يقتضي ان حمل  
العدم المطلق على مفهوم السلب الغير المضاف لان العدم  
المطلق بهذا المعنى مضاف الى الوجود المطلق كما ان العدم  
الخارجي مثلا مضاف الى الوجود الخارجي ولو قيل انه  
اراد بالمطلق ان لا يضاف الى خصوص الوجود الخارجي  
او الذهني وبالمضاف ان يضاف الى خصوص الوجود الخارجي  
او الذهني فمع بعده عن اللفظ نقول لا يمكن دعوى كون  
تصور الاكون الخارجي مثلا يتوقف على تصور الاكون

بمعنى ان العدم المطلق بهذا المعنى المذكور في عبارة المصالحكم  
فلا يقال ان المضاف في عبارة المصالحكم المذكورة في الحاشية  
المطلق على ما ذكره المصالحكم في عبارة المصالحكم المذكورة في الحاشية  
فلا يقال ان المضاف في عبارة المصالحكم المذكورة في الحاشية  
المطلق على ما ذكره المصالحكم في عبارة المصالحكم المذكورة في الحاشية  
فلا يقال ان المضاف في عبارة المصالحكم المذكورة في الحاشية  
المطلق على ما ذكره المصالحكم في عبارة المصالحكم المذكورة في الحاشية

انما يتصور بتصور متقدم للموجود هذا كلامه لا يخفى  
عليك بعد تأمل كمال دقة ولطافة ورفع الاشكالان  
الوارد على الاخبار عن المعلوم المطلق بانه متنع وبانه  
لا يعلم ولا يخبر عنه المستلزم لمصوره وانطباقه على قوله  
العدم المطلق لا يعلم ولا يخبر عنه بل المضاف الى المكان فتأمل  
في المقام عسى ان ينفعك في رفع كثير من الشبه والاوهام  
ولما لموفق للمرام **او** الكلام السارح في الجوابين مبنى على ان  
المراد بالعدم المطلق ما صدق عليه المعلوم المطلق  
على ما صرح به حيث قال للزاع فيما يصدق عليه المعلوم  
المطلق واما اشار اليه قدس سره في الحاشية حيث قال في  
كلام الشيخ ان ما يصدق عليه المعلوم المطلق واما **او**  
الذي ذكره لسقط جواب السارح فساقت على ما اشار اليه  
والى توجيه المقصود وكذا ما ذكره لتوجيه النص  
لانصرف واستطاع على ما هو الحق فيه واما البحث الذي  
ذكره فرد و د ب ا الكلام على تقدير ان يكون المراد بالعدم المطلق



المطلق وهو ظاهر لكن على هذا الاخلط بين المعنيين  
**قال الشارح** ونحن نتصور كل واحد منها **الحقول**  
 ينزئ من مجموع كلامي المص والسارح وود بيان  
 ان مقصود المص من اثبات كون الالكون له صورة في  
 العقل ان يكون معلوما متصورا رد لما ذكره الشيخ  
 انه لا يعلم فالمص ثبت معلومته بان له صورة في العقل  
 والشارح عكس كما لا يخفى على الناظر **قوله** قد تسره  
 فان المص الى الملكات هو العدم لا المعدوم ومفهوم  
 المعدوم لا يكون مضافا الى الملكة حقيقة ولو اطلق  
 عليه مضافا اليها فاما هو باعتبار اشتغالها على  
 مفهوم العدم الذي هو مضاف الى الوجود واذ كان  
 حال المفهوم كذلك فحال ما صدق عليه هذا المفهوم  
 كما اختاره الشارح على ما صرح به قد تسره بعد  
**قوله** قد تسره فان كان الكلام في مفهوم العدم المطلق  
 والمص **اقول** العدم المطلق له احتمالا احدها هذا  
 المفهوم المركب التقيدى فظاهرا انه ليس المراد في المقام  
 ادلائهم احدا ان هذا المفهوم المركب لا يعلم ولا يخبر  
 عنه وثانيهما مفروض هذا المفهوم وهو سلب الوجود  
 المطلق ومقابله سلب الوجود الخاص وظاهر العبارة

قوله والشارح عكس حيث قال ان تصور كل واحد منها ان يعلم  
 ثم قال فيكون لكل واحد صورة والتوجيه يقال مقصود المص  
 اثبات المعلومية بالصورة ومقصود الشارح اثبات العلومية  
 بالكونية ولذا قال ونحن نتصوره بمفهومه اذ الحكم بالكونية بدو التصور  
 فيكون ثابتا للكلام الصواب انه على تقدير انما اذنت الصورة  
 والمعلومية ثبت حتى الاخبار او نحن نتصوره ونحسب الحكم  
 او انه ثيب لا تقبل فلا يتوقف عليه لا دور

اي عنوان كونه مركبا تقيدى فان في المركب التقيدى في قوله  
 عنوان كونه مركبا تقيدى فان في المركب التقيدى في قوله  
 اعني الجوان ان يكون فليس لا يخط

لا يساعده العدم المضاف الى هذا  
 المركب التقيدى

لا يساعده  
 في مكان تصور سلب الوجود المطلق والاشارة عنه  
 وكونه سلب الوجود المطلق لا ينافي كونه وجودا  
 مطلقا انما الحال ان يكون امره ما موجودا ومعدوما  
 لا كونه عدما وموجودا وانما لثبته مفهوم السلب لا  
 لا بشرط الاضافة وهو ايضا لا يكون مراد الماخر انفا  
 ورابعها السلب بشرط عدم الاضافة والظاهر ان  
 هذا هو المراد في المقام على ما اشار اليه قد تسره  
 في الحاشية بقوله قال بعضهم فان ثبت ان مفهوم السلب  
 بدون الاضافة الى امر ما لا يمكن تصوره فهذا الكلام  
 وهو ان العدم المطلق لا يعلم ولا يخبر عنه كان حقا  
 والا فلا والى الاول ما لا قد تسره في حاشية التحرير  
 ورد عليه عا الشارح للتجريد وجرم بالثاني **اقول** و  
 بما قررنا ظهرا قوله قد تسره وايضا تصور مفهوم  
 العدم المضاف يستلزم تصوره ولو بوجه ما الى قوله  
 او ينتهي الى المطلق محل نظر لان هذا الكلام انما يصح لو كان  
 المراد من العدم المطلق المأخوذ لا بشرط الاضافة  
 وقد عرفت ان الظاهر ان المراد منه المعبر بشرط لا وكذا  
 قوله ولا اقل من مشاركة مفهوم المضاف في ذلك

يقينه انما هو اجتماع المقديين في ثبات لا عدو مضافا الى الملكة  
 كما في عرض الملكة لمفهوم التجريد والعدم للوجود  
 قوله انما لا يقول ان لا يتصور وجودا ولا معدوما  
 فاذا صح الاخبار عنه صح الاخبار عنه في السلب لا بشرط الاضافة  
 الاضافة لا ينافي كونها مضافا الى الملكة فلا يساعده العبارة  
 الا ان يقال كيف في المقام كونه اعين المضاف الى الملكة ثم

لا يسلب بشرط عدم الاضافة لا يمكن تصوره قطعا  
 على ما اخباره قد تسره في حاشية التحرير ثم

في قوله لا يعلم ولكنه



لأن هذه المشاركة إنما بظهرها إذا كان المطلق معتبرا  
في المضاف جزأ المفهومه والمطلق الذي يعتبر في المضاف  
هو المأخوذ لا بشرط الاضافة والجواب أن مراده قدس  
هو الثالث وكونه غير مراد في المقام إذا لجمال التوهم  
كونه غير معلوم وغير مخبر عنه غير ضار في مقصوده  
إذا مقصوده ذكر الاحتمال العقلي وإن لم تكن مرادة  
نعم يتوجاه لما كان قدس مترا في صد واستيفاء الاحتمال  
فينبغي أن يذكر المعنى الراجع إلى السلب بشرط لا شيء لكنه لا يتقرر  
له ههنا لذكره فيما قبل ناقل لذلك على ما ذكرنا وكذا أقول  
وكيف لا وما يصدق عليه المفهوم العدم المطلق من أفراد  
يصدق عليه مفهوم المضاف ضرورة أن كل فرد من أفراد العدم  
المطلق فإنه مضاف إلى شيء وكذا أقول وأمتناع الاجبار  
باطل فإنه لما جازا الاجبار عما يصدق عليه المضاف وهو  
ما يصدق عليه المطلق جازا الاجبار عنه أيضا إذا  
لا يخفى أن ذلك كاله شيء على أن يكون المراد بالمطلق  
المأخوذ لا بشرط مني فمدبره فوجه سقوط جواب  
المشارع عن الاعتراض الثاني ح أن مداره على  
الفرق بين المطلق والمضاف لأن اعتراض المصنف في  
شئ معلوم حاصله عدم الفرق بين المطلق

علی ہذا نسخہ مکتوب منع قول و کردار قولہ الی جمیعہ از حق نظر  
 کا بقولین اس بات پر دیکھنا و علی ہذا نسخہ مکتوب کا بالکل  
 تاخیر نہ کہ الجواب کا تاخیر نہ کہ اور اور اس خط کا تاخیر نہ  
 ایضاً و علی نسخہ مکتوب علی الجواب کا بقولین اس خبر پر  
 القولین الاولینہ اس شہد علی نسخہ مکتوب

والمضاف في ذلك اذ معلومية المضاف ملزوم <sup>محمول</sup> على  
المطلق فيجوز معلومية المضاف <sup>محمول</sup> على المطلق وعدم معلومية المطلق  
متنافيان واذا ظهل اشتراك المطلق والمضاف في  
عدم المعلومية سقط الجواب بالكلية وفي شق الاخبار  
مداره على ابطال نفس هذا الكلام وهو ان العدم المطلق  
لا يجبر عنه لانه مشتمل على تناقض ولا مدخل فيه لكون  
المضاف يجبر عنه على ما يتبادر من تقرير الشارح هناك  
وهذا ما وعدناك في نكتة افراد الشارح الجواب عن الابرار  
بامتناع المعلومية عن الابرار بامتناع الاخبار عنه وليس  
وجهه <sup>في قوله</sup> جواب الشارح بمعنى على حمل العدم على ما صدق عليه  
والكلام في ان المراد مفهوم العدم اذ قد قران الجواب عن  
الاعتراض الاول ايضا بمعنى على هذا على ما صرح به قدس سره  
في فوائده الحاشية وقد صرح بان جواب الشارح عن  
الاول يجري بادي تصرف في مفهوم العدم والحاصل ان الظاهر  
من كلامه قدس سره الفرق بين الجواب عن الاول والثاني  
ان الاول يجري في المفهوم بادي تصرف والثاني يجري  
وعلى هذا لا يظهر هذا الفرق والاحتياج الى التصرف  
لما عرف ان بناء كلام الشارح على حمل العدم على المعدوم  
واراد به ما صدق عليه المعدوم على ما مر غير مرة والكلام

منه

میرزا محمد علی

۱۰۰  
 ۱۰۱  
 ۱۰۲  
 ۱۰۳  
 ۱۰۴  
 ۱۰۵  
 ۱۰۶  
 ۱۰۷  
 ۱۰۸  
 ۱۰۹  
 ۱۱۰  
 ۱۱۱  
 ۱۱۲  
 ۱۱۳  
 ۱۱۴  
 ۱۱۵  
 ۱۱۶  
 ۱۱۷  
 ۱۱۸  
 ۱۱۹  
 ۱۲۰  
 ۱۲۱  
 ۱۲۲  
 ۱۲۳  
 ۱۲۴  
 ۱۲۵  
 ۱۲۶  
 ۱۲۷  
 ۱۲۸  
 ۱۲۹  
 ۱۳۰  
 ۱۳۱  
 ۱۳۲  
 ۱۳۳  
 ۱۳۴  
 ۱۳۵  
 ۱۳۶  
 ۱۳۷  
 ۱۳۸  
 ۱۳۹  
 ۱۴۰  
 ۱۴۱  
 ۱۴۲  
 ۱۴۳  
 ۱۴۴  
 ۱۴۵  
 ۱۴۶  
 ۱۴۷  
 ۱۴۸  
 ۱۴۹  
 ۱۵۰  
 ۱۵۱  
 ۱۵۲  
 ۱۵۳  
 ۱۵۴  
 ۱۵۵  
 ۱۵۶  
 ۱۵۷  
 ۱۵۸  
 ۱۵۹  
 ۱۶۰  
 ۱۶۱  
 ۱۶۲  
 ۱۶۳  
 ۱۶۴  
 ۱۶۵  
 ۱۶۶  
 ۱۶۷  
 ۱۶۸  
 ۱۶۹  
 ۱۷۰  
 ۱۷۱  
 ۱۷۲  
 ۱۷۳  
 ۱۷۴  
 ۱۷۵  
 ۱۷۶  
 ۱۷۷  
 ۱۷۸  
 ۱۷۹  
 ۱۸۰  
 ۱۸۱  
 ۱۸۲  
 ۱۸۳  
 ۱۸۴  
 ۱۸۵  
 ۱۸۶  
 ۱۸۷  
 ۱۸۸  
 ۱۸۹  
 ۱۹۰  
 ۱۹۱  
 ۱۹۲  
 ۱۹۳  
 ۱۹۴  
 ۱۹۵  
 ۱۹۶  
 ۱۹۷  
 ۱۹۸  
 ۱۹۹  
 ۲۰۰

في كلامه قدس سره حيث قال ولا اقبل من حيث كنت ذكر هذا  
 الشئ الخاوي به في محبة مدعوته في حاشية قوله في الساج  
 وال جواب من الاول الخ حيث قال لئلا يظن  
 في بيان وجود السقوط  
 قوله وفي شق الاخبار مداره انما كان مدار كل من الاخبار  
 على غير الاخر كان الكتاب افراد كل من الجوابين على الاخر تغايرهما  
 بتغاير الاخر اذ من مفسر فظهر تنقيد افراد



هناك انما هو في مفهوم العدم لا ماصدق عليه فاجزؤه  
 هنا ان يقال الاخبار عن العدم الذي كان مضافا في  
 الواقع بانه لا يخبر عنه حين كونه مطلقا وقوله لا يظهر الفرق  
 بين المفهومين في ذلك بيانه ان معنى قول الشيخ العدم المطلق  
 لا يخبر عنه بعد الجواب بان الحكم على العدم الذي هو بالحققة  
 مضافا بانه لا يخبر عنه اذا كان مطلقا غير مضاف والعدم المضاف  
 ايضا كذلك لانه اذا صار مطلقا لا يخبر عنه ايضا وفيه نظر  
 اذ يصدق ان المطلق لا يخبر عنه ما دام مطلقا ولا يصدق  
 ان المضاف لا يخبر عنه ما دام مضافا فافظهم الفرق  
 وحال الجواب ما عرفت معناه ان الجواب يمكن بادر في نفسه  
 لان الكلام هنا فيما يصدق عليه العدم وجواب الشارح  
 كان مبنيا على ما صدق عليه المعلوم المطلق لكن يظهر  
 الفرق بناء على اتحاد ما صدق عليه المطلق والمضافات  
 فعمل حال هذا الاتحاد وقوله والظاهر من العبارة هو  
 الثاني والثالث اي مفهوم العدم المطلق والمضاف وما  
 صدق عليه المطلق وما صدق عليه المضاف حتى لو حمل  
 الكلام على الاحتمال الاول اي ما صدق عليه المعلوم  
 المطلق فظهر الفرق بين المطلق والمضاف وان دفع الابراد  
 المعنى وعلى هذين الاحتمالين مبنى الابراد على المعنى على ما

لا يخبر ما في بيان وجه الاجزاء من الاجمال والتفصيل ان يقال مفهوم  
 العدم يوضح على وجهين احدهما مفهوم العدم المطلق من حيث  
 كونه مطلقا والثاني من حيث كونه مضافا وبوجه الثاني لا يخبر  
 عنه مطلقا كونه موجودا في الذين باعتبار اضافته واذا كان  
 كذلك فالأخبار عن العدم الذي كان مضافا بانه لا يخبر عنه حين  
 حاصل النظر هو انهما ما كانا في قضيتين وصفيتين لكن  
 وصفية المطلق انما هو بهذا المعنى ووصفية المضاف بذكر  
 المعنى فكيف لا يظهر الفرق بينهما اذا اعتبرا بوصفيتين  
 كذلك غير خلاف ما ذكره

من ان يبين على ان يكون المراد بالعدم المطلق ما يصدق عليه  
 الاضافات او بما فهمت من قوله وفيه نظر فانه على وجهه  
 ايراد المطلق من حيث انه مطلق غير مضاف او المضاف ما دام  
 مضافا فالحال ان المطلق ما دام مطلقا لا يصدق قطعا وقدر  
 ظهر الفرق فانه لا يصدق الا بادر ان رتبة الى ما اورد قد يبين  
 العدم وقوله وان دفع الابراد ان رتبة الى ما اورد قد يبين  
 على احتمال مفهوم العدم وكذا مفهوم العدم وقدره على يبين  
 الاحتمالين مبنى على الظاهر ان يقال لا يظهر الفرق وبين الابراد  
 ليكون كل منهما ناظرا الى احتمال هذا ما سيجل في هذا المقام  
 ومن لم يتدقق في الابراد

فره قدس سره هذا ما يتيسر في هذا المقام والله المستعان  
 للمراد عليه التكلان قال الشارح وذكر افضل المحققين  
 وهو المحقق الطوسي وحاصل كلامه ان كلامهم صريح  
 في ان نزاعهم ليس الا في اللفظ على ما يظهر من تفسير لفظ  
 المعلوم والموجود فالحكم بان كلامهم خلاف البديهة  
 امر لا يتناول عن ذلك الى يجوز كونهم مفسرين لفظ المعلوم  
 والموجود بمعنى اخر غير ما يفسر الجهم ويرمى على الغفلة  
 عن كلامهم هذا **اقول** لو كان الموجود ذاتا له صفة  
 الوجود والمعدوم ذاتا له صفة العدم فالصفة لا يكون  
 الاحال والحال لا يكون الا صفة اما الثاني فقط واما  
 الاول فلان الواسطة بين المعلوم والموجود عندهم  
 منحصرة في الحال وح لا حاجة في تعريف الحال الى السقوط  
 المشهورة للاختراذ على ما نقله الشارح بل يذكر الصفة  
 يخرج جميع ما هو غير حال ويدخل جميع ما هو حال الا ان  
 يحمل الصفة المذكورة في تعريف الحال على غير ما نقله المحقق  
 عنهم بل على المعنى القائم بالغير وفيه تكلف تام **ثم اقول** قد  
 افاد بعض المحققين ان صفات المعدوم وما عندهم معدومة  
 وهذا بظاهر بناء على ما نقله المحقق عنهم فتأمل **قول**  
 قدس سره فلا فرق بين العبارتين **اقول** وجه الدفع عنهما

لا على ما لا يكون ذاتا له صفة لا يتحقق بالاستقلال مثل السواد  
 البيضاء فيحتاج الى الاخراج ويحتمل بعض الذات  
 انما لا يكون ذاتا له صفة لا يتحقق بالاستقلال مثل السواد  
 البيضاء فيحتاج الى الاخراج ويحتمل بعض الذات  
 من ان المعدوم كل ذات له صفة لا يتحقق بالاستقلال مثل السواد  
 البيضاء فيحتاج الى الاخراج ويحتمل بعض الذات  
 من ان المعدوم كل ذات له صفة لا يتحقق بالاستقلال مثل السواد  
 البيضاء فيحتاج الى الاخراج ويحتمل بعض الذات  
 من ان المعدوم كل ذات له صفة لا يتحقق بالاستقلال مثل السواد  
 البيضاء فيحتاج الى الاخراج ويحتمل بعض الذات







من الشارح مبنى على ان المراد من كون الانسان  
 مجعولة انها مجعولة في ذاتها على قدر في الحاشية  
 ويدل عليه كلامه قدس سره في هذا الموضع حيث  
 قال اذ هو محل النزاع كما ذكره في الحاشية واما على ما  
 فهمه المص وهو ان المراد كون الانسان انسانا بجعل  
 الجاعل فلا يرد لانه اذا كان كون الانسان انسانا  
 يجعل الجاعل لزوم من الشك في وجود هذا الجاعل  
 الشك في بناء على ما تقر ان العلم اليقيني بذى السبب  
 لا يحصل الا من العلم بالسبب على ان يكون المراد من الشك  
 في كون الانسان انسانا عدم العلم اليقيني به يدل على  
 ما ذكرنا من ان ايراد الشارح غير وارد على دليل  
 المص بعد ما حمل المدعى على ان كون الانسان انسانا  
 بجعل الجاعل قوله قدس سره وعلى هذا فالحق انها  
 ليست مجعولة لما ذكره المص في قول ههنا بحث وهو  
 ان هذا الدليل لو ثبت لدل على ان الوجود ايضا مجعولة  
 اذ لو كان الوجود اى كون الماهية موجودة مجعولة  
 على ما حققه قدس سره يلزم من الشك في وجود الفاعل  
 الشك في موجودية الانسان والشك في موجودية  
 يستلزم الشك في كون الانسان انسانا لان الماهية  
 منسوبة اليه

قوله ههنا بحث ان العلم بتفصيل الجاعل على ما يفهم من العبارة  
 يعني انه دليل المص لو كان صحيحا لما تنقروا كونه المدعى عدم  
 كونه الانسان انسانا بل يوجب الجاعل على ما قد ذكرناه ولم  
 يمتنع الفاعل وهو كونه الوجود بجعل الجاعل ايضا يثبت  
 ذلك الدليل

فاننا والبسطة يلزم انتفاء المركبة والكل البسطة  
 هي ثبوت الوجود لشيء فلو كانت هي ثبوت وصف  
 لشيء بعد ثبوت الوجود لانه لا يثبت الانسان لانه لو لم يكن  
 موجودا فكيف ثبت شيئا اخر لها غير الوجود اذ انشئ  
 الاخر اعترض ان يكون نفس ذلك الشيء او غيره

المدعى  
 على  
 ان  
 المص  
 في  
 قوله  
 ما ذكره

انه لا يقول

انما لا يقول  
 انما لا يقول  
 انما لا يقول

المركبة لا تنفك عن البسطة على ما تقر في موضع  
 فيلزم من وجود الشك في وجود الفاعل الشك  
 في كون الانسان انسانا وبمثل هذا التقرير يمكن  
 دفع نظر الشارح عن كلام المص بان يقال لو كانت ال  
 مجعولة لزوم من الشك في وجود الفاعل الشك في صدق  
 عن الفاعل على ما اعترف به الشارح ومنعوا ان الشك  
 في صدور الانسان من الفاعل مستلزم للشك في كون  
 الانسان انسانا لانه لو لم يصدد الانسان عن الفاعل  
 فلا انسانية فلا يكون الانسان انسانا لا يجب  
 الواقع فقط بل يجب علمنا ايضا والحق في الجواب ان يمنع  
 بطلان الثاني والسند ظاهر لما مر قوله قدس سره للبحث  
 فيه مجال قول المراد ان هذا لا يصلح ان يكون محلا للنزاع  
 او ان المراد ان للبحث مجالا في قوله واما المهية فهي انزل  
 باعتبار الوجود لا من حيث هي فان اثره هو الانزال خارج  
 وليس ذلك الا الماهية ووز الوجود على ما عرفت قوله فلا  
 تنه وقال بعضهم معنى كلامهم ان الفاعل صاحب المواقف  
 واعترض عليه قدس سره بانه بعيد لان لوازم الماهية كثرة  
 فلا وجه لتخصيص بالمجعولة وايضا كما ان الماهية الممكت  
 محتاجة الى الفاعل في وجودها الخارجى كذلك محتاجة

انما الماهية ان يقال ان الشك بطلان الثاني للزوم عدم تنقير كونه  
 الوجود ايضا فمجدلا على عرفت بقول اد لو كان الوجود  
 بجعل لا يلزم الج

البحث



اليه في وجودها الذهني فالمجولية بمعنى الاحتياج  
 الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة فان قيل المجولية  
 بمعنى الاحتياج الى الفاعل في الوجود الخارجي كان الكلام  
 صحيحا والتقييد تكلف وبما نقلنا ظهرا في قوله ههنا على  
 هذا فالحق انها ليست مجولية بمعنى على مما شانه للفاعل قال الشارح  
 وبالجمله كل ما يفرض مجولا فله حقيقة **اقول** هذا الكلام حق  
 ويتخلص منه ان الحق ما ذهب اليه الاشراقيون من ان الازم هو الوجود  
 هو نفس الذات وما ذكره غيرهم من ان الازم هو الوجود  
 او الانشأ فيرد عليه ما هو بواعنه فان كون الانشاف  
 مجعولا لا يكون الا باعتبار ان نفس ماهية الانشأ اثر للفاعل  
 لا كون الانشأ انشأ ولا كون الانشأ موجودا واذا لم  
 هؤلاء القول بخلق الجعل بنفس ماهية الانشأ فالحق ان  
 لا يهرب عنه ولا يقول الجعل ما يتعلق بنفس الماهية الممكنة  
 حتى يكون الاثر في التأثير الخارجي خارجيا **قال** المصنف ذهب  
 بعضهم الى ان البسيط غير مجولية **اقول** هذا الكلام منه  
 بعد قوله والفاعل لا تأثير له في الماهية بالمعنى المذكور معناه  
 ان البسيط غير مجعول في ذاته لانه غير مجعول في وجوده او  
 غير مجعول مطلقا وح برود على الدليل المذكور انه يلزم منه  
 ان لا يكون البسيط مجعولا باعتبار وجوده بل ان لا يكون

او يكون المعنى هكذا اهل المجولية في الخارج من لوازم الماهية  
 الممكنة اذ لا يمتنع قوله قدس سره في حق انشأ ليس مجعولا  
 بل يكون في ذاته فقط فلا مجولية له في الخارج في حق الازم  
 قوله الحق في صاحب المواقف يعني متابعه له حيث قال  
 كذلك والافق قدس سره اعترافه قدس سره ببطلانه

يعني بالمرم عليهم انما هو كون الاثر هو الماهية خارجيا كما اولا  
 اذ هو الماهية بغيره كذا في الاشراقية في خصوصه في الاشراقية  
 في انهم ليس هو منه ههنا في الاشراقية في انهم ليس هو منه ههنا  
 في انهم ليس هو منه ههنا في الاشراقية في انهم ليس هو منه ههنا  
 في انهم ليس هو منه ههنا في الاشراقية في انهم ليس هو منه ههنا

بعد تنبيه كون الالهي الدعوى بهذا المعنى بغيرية قوله بل قوله  
 لا المجموع انما كان من كون الدليل الاعلى بل انما سبغ على  
 فلا فخره حاصل بل يرتفع الى ان ينفذ هذا الدليل في اول  
 على مداهم لكنه يجري في تنقيح عند المسند ايضا وكذا  
 يستلزم البطلان وهو قدس سره والواجب تعالى

مجعولا

لا يكون المعنى هكذا اهل المجولية في الخارج من لوازم الماهية  
 الممكنة اذ لا يمتنع قوله قدس سره في حق انشأ ليس مجعولا  
 بل يكون في ذاته فقط فلا مجولية له في الخارج في حق الازم

المستدل يستلزم بعدد الواجب تعاشا ضرورة  
 تعدد البسيط بل قوله لان الخوج الى السبب لا مكان  
 انما لا يلزم الجعل باعتبار الوجود لان الامكان الذي  
 هو مساواة لعدم الوجود والعدم بالنظر الى الماهية  
 انما هو علة للاحتياج الى فاعل مؤثر في الوجود وتجي  
 على عدمه لم يؤثر عن سوق الكلام ولا يلزم لخواه حمل  
 على المعنى الثاني والثالث لزم تعدد الواجب تعاشا  
 اما على الثالث فظاهر واما على الثاني فلان عدم الاحتياج  
 في الوجود ملزم لعدم الاحتياج في الذات وسيجي  
 الاشارة اليه في كلامه قدس سره وايضا يلزم خلاف  
 المفروض لان الكلام في الماهية الممكنة البسيطة **قال** المص  
 يجوز ان يكون صفة عدمية **اقول** هذا الكلام انما يستقيم  
 لو كان مراد المسند من القيام القيام في الخارج ولك  
 ان تحمل القيام في كلامه على ما يتناول الانشاف وصحة  
 الانتزاع ولا شك ان الصفة عدمية كالوجودية يحتاج  
 الى موصوف يتصف بها **قال** الشارح لان الامكان عندهم  
 صفة وجودية **اقول** المراد بالوجود ههنا الموجود  
 في الخارج على ما سيجي وح لا يتم الجواب الذي ذكره قدس سره

قدس سره كما لا يخفى ما استوفى من عدم الاحتياج في الذات لزم  
 عدم الاحتياج في الوجود فان ثبت من ان الوجود عدم  
 الاحتياج في الوجود ثبت عدم الاحتياج في الجعل مطلقا



في الحاشية بقوله والاولى ان يقال في على مذهبهم لان الانصاف بالصفة الموجودة في الخارج لا يمكن ان يتقدم على الانصاف بالوجود الخارجي وكذا الجواب الذي ذكره الشارح بقوله بل الصحيح على مذهبهم لان الامكان الذي هو موجود عند الحكماء ليس بالمعنى الاول لقوله انه امر سلبى اذا هيئ سلب الضرورة واضافى اذا هيئ يتساوى الوجود والعدم بالنظر الى الماهية ولا يحتاج الى محل سوى العقل اى ظرف حقيقة وجوده هو العقل وليس بالمعنى الثانى ايضا والا لا منع تقدم على وجود الماهية على ما مر واما الامكان الاستيعادى فخرج عن البحث كما مر به وبشارة الى وجه ترك التوضيح في الجواب المسمى ونوضح من نوضحه واما السند الذي ذكره قدس سرى في قوله ولا يلزم امتناع قبل وجوده ولا وجوبه اذ لو كان الاول لا منع في فاقنا اظهارة استند منع الملازمة ببطلاق اللازم وهو غير مستقيم ويمكن توجيهه بان بطلان اللازم ربما يدل على نفي الملازمة بعد العلم بتحقيق ما فرض ملزم وما فيها كذلك اذ على هذا المذهب وهو القول بوجود الامكان في الخارج لا يتصور قيام الامكان بالماهية الابعاد الوجود وبعد فيه نقسف قال الشارح وهو ليس بدلائل قول هذا

قوله لا يجوز ان يكون الوجود في الخارج بالماهية بل بالوجود والعدم بالنظر الى الماهية ولا يحتاج الى محل سوى العقل اى ظرف حقيقة وجوده هو العقل وليس بالمعنى الثانى ايضا والا لا منع تقدم على وجود الماهية على ما مر واما الامكان الاستيعادى فخرج عن البحث كما مر به وبشارة الى وجه ترك التوضيح في الجواب المسمى ونوضح من نوضحه واما السند الذي ذكره قدس سرى في قوله ولا يلزم امتناع قبل وجوده ولا وجوبه اذ لو كان الاول لا منع في فاقنا اظهارة استند منع الملازمة ببطلاق اللازم وهو غير مستقيم ويمكن توجيهه بان بطلان اللازم ربما يدل على نفي الملازمة بعد العلم بتحقيق ما فرض ملزم وما فيها كذلك اذ على هذا المذهب وهو القول بوجود الامكان في الخارج لا يتصور قيام الامكان بالماهية الابعاد الوجود وبعد فيه نقسف قال الشارح وهو ليس بدلائل قول هذا

قوله  
منه

مناقشة لفظية فيسند فعن المراد كما لا يخفى قال الشارح وان اراد انه كان في فان قلت هذا الوجوب انما هو بالنظر الى غيره الذي هو جزء لا الى الخارج عنه فلا يحصل الاحتياج الى الجماعى كيف والكل ليس لا مجموع البسيط الذى كل واحد منها غير مجعول قلت قد تقرر في قوة الاحتياج الى الغير لا بد من جماعى ولهذا انفوا التركيب من الوجوب كما شأنه وصرحوا بان العلة الثامنة البسيطة لا يكون الا فاعلا قال الشارح مردودا لاننا لانسلم انه اذ لم يكن قول مثل هذا يرد على تقرير الشارح وهو ان المفروض ان البسيط غير مجعول في ذاتها ولعلمها مجعولة في وجودها فلم قلتم يلزم نفي المجعولية بالكلية وان ارد نفي المجعولية الذاتية بالكلية فبطلان ممنوع كيف والمص ذهب اليه فان قيل المراد من كون البسيط مجعولة ان وجودها مجعولة فلنا على هذا ايضا هذه المقدمة ممنوعة اذ لانسلم ان لو لم يكن الماهية مجعولة بحسب الموجود لم يكن مجعولة مطلقا لجواز ان تكون مجعولة في ذاتها دون وجودها على ما اختاره المتأخرون وبما قررنا ظهرا في تقرير الناظر اولى ولا يخفى انه لو كان المراد في هذا المقام كون البسيط مجعولة في الجملة اندفع الرد عن كلام الناظر

قوله لا يجوز ان يكون الوجود في الخارج بالماهية بل بالوجود والعدم بالنظر الى الماهية ولا يحتاج الى محل سوى العقل اى ظرف حقيقة وجوده هو العقل وليس بالمعنى الثانى ايضا والا لا منع تقدم على وجود الماهية على ما مر واما الامكان الاستيعادى فخرج عن البحث كما مر به وبشارة الى وجه ترك التوضيح في الجواب المسمى ونوضح من نوضحه واما السند الذي ذكره قدس سرى في قوله ولا يلزم امتناع قبل وجوده ولا وجوبه اذ لو كان الاول لا منع في فاقنا اظهارة استند منع الملازمة ببطلاق اللازم وهو غير مستقيم ويمكن توجيهه بان بطلان اللازم ربما يدل على نفي الملازمة بعد العلم بتحقيق ما فرض ملزم وما فيها كذلك اذ على هذا المذهب وهو القول بوجود الامكان في الخارج لا يتصور قيام الامكان بالماهية الابعاد الوجود وبعد فيه نقسف قال الشارح وهو ليس بدلائل قول هذا

قوله لا يجوز ان يكون الوجود في الخارج بالماهية بل بالوجود والعدم بالنظر الى الماهية ولا يحتاج الى محل سوى العقل اى ظرف حقيقة وجوده هو العقل وليس بالمعنى الثانى ايضا والا لا منع تقدم على وجود الماهية على ما مر واما الامكان الاستيعادى فخرج عن البحث كما مر به وبشارة الى وجه ترك التوضيح في الجواب المسمى ونوضح من نوضحه واما السند الذي ذكره قدس سرى في قوله ولا يلزم امتناع قبل وجوده ولا وجوبه اذ لو كان الاول لا منع في فاقنا اظهارة استند منع الملازمة ببطلاق اللازم وهو غير مستقيم ويمكن توجيهه بان بطلان اللازم ربما يدل على نفي الملازمة بعد العلم بتحقيق ما فرض ملزم وما فيها كذلك اذ على هذا المذهب وهو القول بوجود الامكان في الخارج لا يتصور قيام الامكان بالماهية الابعاد الوجود وبعد فيه نقسف قال الشارح وهو ليس بدلائل قول هذا



عن تقرير الشارح ايضا لكنه خلاف الظاهر اذ لم يذهب  
احد الى ان البساط غير مجعول اصلا حتى يحتاج الى هذا  
التطويل كيف يلزم تعدد الواجب <sup>في الجملة</sup> **اقول** الجواب الذي  
ذكره المص عن الاستدلال المذكور لا يجري في تقرير البساط  
ولا ينطبق عليه كما يظهر بادي تأمل وان اراد الناظر تطبيق  
كلام المص على الدليل الذي فهره فما ذكرناه اعتراض  
وايراد عليه وان اراد توجيه الدليل ونقوية بحجة لا مكان  
فهذا معينه والظاهر هو الاول كما يظهر من اراد الشارح  
عليه حيث قال وهذا التقرير مع انه يقتضي ان يكون مدلول  
قوله **في الجواز** ان يكون وجودها من ذاتها وهذا باطل  
لما مر ان الماهية لا يمكن ان يكون علو لوجود نفسها واعلم  
ان هذا وما ذكره قدس سره متفان وان ومن دفعان عن  
كلام الشارح لان لبطلان السند الاخص فتأمل **قوله**  
قدس سره فلا يخفى في ظهور الجواب اعلم ان كلام المص  
وذكره سندين فان جعل الاحتجاج لاثبات ان البساط  
مجعول في نفس الامر فانا توجه السندان وان جعل لاثبات  
ان البساط مجعول في نفس الامر في الجملة توجه السند الثاني  
دون الاول لانه اذا لم يكن البسيط في نفس الامر فانا لا وجود  
لمركب مجعول في نفس الامر وجودا ووجود المركب

اعلم وجه هذا الاختصاص السند غير معلوم وايضا ان عبارة  
في منع السند وادعاء الجواب فان منع بل ينفذ المنع مع انه  
منع السند لا يكون نعم يجوز اذا كان بعد الاستدلال لا يخلو  
للسندية اذ هو في قوة البطلان

قدس سره  
وذكره سندين  
فان جعل الاحتجاج  
لثبات ان البساط  
مجعول في نفس الامر  
فانا توجه السندان  
وان جعل لاثبات  
ان البساط مجعول في  
نفس الامر في الجملة  
توجه السند الثاني  
دون الاول لانه اذا  
لم يكن البسيط في نفس  
الامر فانا لا وجود  
لمركب مجعول في نفس  
الامر وجودا ووجود  
المركب

ليس لا

ليس لا وجودا للبساط واذا جعل الزاما للمص فتوجه  
السندان بل يتوجه السند الاخر وهو انه لا يلزم  
نفي المجعولية بالكلية عن البسيط من حيث القول بكونه غير  
مجعول في ذاته فيجوز تحقق الجعل بان كان البسيط <sup>مجعولا</sup>  
من حيث الوجود كالمركب واذا جعل الزاما على القائل  
بالتمييز وفسر كلامه بالتفسير الثاني فان فسر  
بان البسيط غير مجعول في ذاته والمركب مجعول في الجملة  
توجه السندان وان فسر بان البسيط غير مجعول مطلقا  
اي لا في ذاته ولا بحسب الوجود والمركب مجعول في  
الجملة توجه السند الثاني دون الاول لما مر والجواب  
من قبل السيد قدس سره انه يجوز ان يكون المجموع حالة ليس  
شي من اجزائه ولا سندا للمجموع محتاج الى اجزائه وقد مر  
ان المحتاج الى غيره مطلقا لا بدله من فاعل وجاعل ما  
فان تحقق العلة الفاعلية ضروري في كل معلوم على ما  
مر انفا لكن على هذا وهو جواز احتياج المجموع بدون  
احتياج شيء من اجزائه بحد ذاته يتأتى الجواب الذي ذكره المص  
اذا فسر كلام الخصم بالتفسير الاول ويمكن ان يقال يجوز تحقق  
الجعل بذات المركب بدون شيء من البساط اللهم الا ان يجعل  
الجواب على سند المنع لا المنع اذ السندان ساطعا في الوجود

قدس سره  
وذكره سندين  
فان جعل الاحتجاج  
لثبات ان البساط  
مجعول في نفس الامر  
فانا توجه السندان  
وان جعل لاثبات  
ان البساط مجعول في  
نفس الامر في الجملة  
توجه السند الثاني  
دون الاول لانه اذا  
لم يكن البسيط في نفس  
الامر فانا لا وجود  
لمركب مجعول في نفس  
الامر وجودا ووجود  
المركب

قدس سره  
وذكره سندين  
فان جعل الاحتجاج  
لثبات ان البساط  
مجعول في نفس الامر  
فانا توجه السندان  
وان جعل لاثبات  
ان البساط مجعول في  
نفس الامر في الجملة  
توجه السند الثاني  
دون الاول لانه اذا  
لم يكن البسيط في نفس  
الامر فانا لا وجود  
لمركب مجعول في نفس  
الامر وجودا ووجود  
المركب

قدس سره  
وذكره سندين  
فان جعل الاحتجاج  
لثبات ان البساط  
مجعول في نفس الامر  
فانا توجه السندان  
وان جعل لاثبات  
ان البساط مجعول في  
نفس الامر في الجملة  
توجه السند الثاني  
دون الاول لانه اذا  
لم يكن البسيط في نفس  
الامر فانا لا وجود  
لمركب مجعول في نفس  
الامر وجودا ووجود  
المركب



من حيث الوجود ومن حيث الانضمام ليس حيا جاذبا  
واعلم ان تخصيص جعل الماهية المركبة يكونها في حد ذاتها  
في كلام الخصم لا ينافي ان يجعل المستدل الجعل في كلامه  
مطلقا بان يقول لو لم يكن البسيط مجموعا في ذاته لم يكن المركب  
مجموعا الى آخر الكلام ثم يرد في جعل المركب في الجواب **قال**  
الشارح فالشرطية وهي ان البطا لو لم يكن الح لا يخفى عليك ان  
هذه الشرطية هي نتيجة الشرطيتين المذكورتين ومع هذا فكل  
المصرح في منع الشرطية الاولى على ما فسره الشارح فالاولى  
الاستفسار عن الشرطية الاولى ويقال ان اراد على تقدير  
عدم مجبولية البطا عدم مجبولية المركبات في ذاتها فالشرطية  
مسئلة لكن نفى الثاني مما وان اراد عدم مجبولية المركبات  
مطلقا والشرطية ممنوعة والسند ما ذكره المصنف يرجع  
الى منع الشرطية الاولى التي هي الصغرى واليه اشار حيث  
لجواز ان لا يكون ماهية المركب مجبولة على تقدير عدم مجبولية  
البطا **فوق** قدس وفي صورة الاجتماع لا يتوهم انه يصبر  
العلة عين العلول اذ العلول <sup>على التسليم لا التسليم</sup> عدم المجموع وهو رفع تعلق  
لجميع وجودها الاجزاء الذي هو وجود الكل والعلة هي  
مجموع العدم ما كيف وعدم المجموع فلا يستند الى عدم واحد  
من الاجزاء مع وجود الثاني فكيف يتوهم **التي** <sup>وقا</sup> **التي** وفي الخواشي

القطبية

وہا قول ان درجہ کمین البسط فجدول کمین انکم جدول  
و اذا اسما کمین فجدول کمین فجدول کمین فجدول کمین

انما قال ولي المستوف من الجواب والان النتيجة انما لا تستغنى اذا  
لم يكن لها جينية كونها مقدمة الفعليين ومنها دفع مقدمة  
ايضا

قوله حيث قال لولا ان فلان لم يكن كان النسخ المستنسخ اصاله تعالى  
لجواز ان لا يكون له المجلات المركبة والبسيط مجبوز على تقدير عدم  
مجموعه البسيط

القطبية وفيه تعسف لا يخفى انه لو حمل الاستغناء  
على معنى المستغنى لا الخرج بمعنى الجزئية كما جعله الشارح  
اذا الاول هو المسامحة المشهورة دون الثاني وروح ينبغي  
حمل الحصول على الحاصل يدفع التعسف قوله قدس سره  
وفي الاول تاثل لعل وجه التاثل ان عبادة ما في الحواس  
لا بلاها **قال** المص رحمه الله والمهية المركبة **اقول** اي تركيبا  
خارجيا اذا الاجزاء العقلية محمولة لا يجوز الاحتياج  
فيها في الخارج ولا في العقل اذا حصلت في العقل بوجود  
ذهني يكون صحة الحمل ذهنيا وصدقه لاجله واما اذا  
اجزاء متعددة على نحو التفضيل فطانه لا احتياج بينهما  
ايضا اذ يمكن تعقل كل من الجنس والفضل بدون الاخر  
وما قل ان الفصل علة الجنس فعناه انه علة صفاته من  
التخصيص والتعيين وغير ذلك لانه علة لذاته **الله**  
ان يكفي بهذا القدر من الاحتياج في المركب **الحقيقي قال**  
الشارح ويمكن الجواب عنه بعد التزل عن الالتزام **اقول**  
هذا الالتزام يقضي ان يكون المجموع المركب من الجزئ  
مركبا حقيقيا ضرورة تحقق الاحتياج بين اجزاء الا  
ولو توفى بالمجموع الحاصل من العقل الاول والثاني  
مثلا بل جميع الموجودات المركبة من الواجب معلولة ان دفع

[illegible]



التزام والجواب الثاني ايضا بل الجواب ليس لا بما ذكره المص  
من شرح المختصر في الجواب عن الاول ان من قال بهذا الكلام  
لم يجوز تركيب لما هبة من امرين متساويين في المرتبة يجب  
الخارج اذا الكلام فيه على ما عرفت آنفا وعن الثاني بان الدعوى  
بديهية وما ذكره تنبيه بالامثلة **قوله** قدس سره ان يجب  
بمساواة الخ انما قال على ما هو الظاهر لا يتحقق سبب اخر  
ظاهرا ولا يظهر سند اخر وان جدير بان لا يكون هذا بل على  
المستدل اثبات مساواة السند للمنع حتى يلزم من ابطاله  
ابطال المنع **قال** الشارح على معنى ان يكون الخ لا يخفى ان  
الاستقلال بالتفسير الذي ذكره الشارح في الحاشية  
جفت قال اي لا مثل وجود الاعراض ليس معنى الامتياز في الوجود  
بين الاجزاء نعم يمكن توجيهه بالتفسير المذكور في كلامه قدس  
سر بقوله فالاولى الخ بان يكون المراد ان لكل جزء وجودا مقابلا  
لوجود الجزء الاخر وكذا القيد الثاني لا مدخل له في هب  
الامتياز في الخارج على ان جاز في التركيب الذي في الجنس  
ماخوذ من المادة والفصل من الصورة فيزول الصورة بتركيب  
الفصل وبقى الجنس في ضمن المادة وايضا ينبغي ان الفصل اذا خذ  
بشرط لا كان صورة والجنس اذا اخذ بشرط لا كذلك كان  
مادة فيزول الصورة يزول الفصل ويبقى المادة يبقى الجنس

في الواقع  
في الواقع  
في الواقع

ان توجب الاستقلال في كلام الله تعالى  
فلا يراى انما يوجب بالقياس الى تفريقه في الحاشية  
لا بالقياس الى عبارة المصنف في شرح المختصر  
قوله وكذا القيد الثاني الذي ذكره الشارح في الحاشية  
ويكون بحيث يكون الخ يعني ان الله تعالى قد جعل قول المصنف في كلامه  
المختصر فيكون بحيث لا يوجب ان القيد الثاني لا يمتياز في الحقيقة  
في الحاشية وانما في الشرح قد صرح قدس سره بان حكم الاستقلال  
لا يدخل في تفريق الامتياز

فالاول حذف هذا التفسير ويكتفي بما ذكره المص **قوله**  
قدس سره في الحاشية ان اردت بالعارض الخ هذا التسليم  
بناء على حمل الاجزاء على كل واحد منها وان حمل على المجموع فلا  
يخفى عليك كيفية طريق البحث **قال** الشارح ولغائل ان يقول  
لا سم ثم ان التركيب الخ لو حمل الاجتماع على الجمع وبديل عليه  
قول الشارح لان الاجزاء المجمع ما دفع هذا وكذا ما ذكره  
قدس سره في الحاشية من منع تفريق قوله فيكون الخ على تقدم  
ولو قيل المراد من الفاعل مغايل القابل والتعبير بلفظ  
الفاعل مناسبة القابل لا يدفع هذا مع بقاء الاجتماع على  
معناه وذلك لان الاجتماع نسبة بين الاجزاء موقوفة عليها  
معلولة لها فكذلك ما يكون معلولا للاجتماع من الهيئة الحادثة  
وكذا يدفع قوله قوله لانه يريد باعلاء الموجد وبالمعول الموجد  
واما قول الشارح فلا تفرق الهيئة موقوفة على الاجتماع فوجب  
انه لما كان المفروض ان تلك الهيئة التي هي السواد مركب  
منها كان متاخرا عن اجتماعهما وتركيبهما ضرورة تحقيق  
المركب بعد التركيب والاجتماع ثم قول الشارح في جواب  
لا يقال صعب لان مقصود الغائل دفع ما اوردته الشارح  
بقوله لغائل ان يقول وقد ثبت بتبدل قول المص فلا يكون  
التركيب في السواد بل في قابله وفاعله بقوله فلم يكونا مقبولين

في الواقع  
في الواقع  
في الواقع

قوله فالاول حذف هذا التفسير الذي ذكره الشارح  
في الحاشية ويكتفي بما ذكره المص في المختصر  
توجيه بما ذكره قدس سره

قوله وبديل عليه قول الشارح ان يقول بل لو حمل الاجتماع  
على الجمع وكذا قوله فلا يتحقق سبب اخر

قوله ولو قيل المراد من الفاعل مغايل القابل والتعبير بلفظ  
الفاعل مناسبة القابل لا يدفع هذا مع بقاء الاجتماع على  
معناه وذلك لان الاجتماع نسبة بين الاجزاء موقوفة عليها

من التفسيرات الشائعة المستدل بها الذين يفتكروا في جواب  
الشارح جوابا عنه كونه ايراد اخر على التفسير الاول  
ان هو عين ما اوردته المص على حقيقة وليس مقصود  
القائل دفع جميع الايرادات







لوجود الواحدان قام بكل واحد من الماهيتين كان في  
 قوة قيام العرض الواحد بحدلين وان قام بالجموع لزم  
 وجود الكل بدون اجزائه وان قام باحدهما لم يكن الموجود  
 الا ذلك الواحد على انه قد حقق بعضهم ان الوجود ليس له  
 فرد حقيقي وانما يختلف باختلاف الاضافا الى الماهيات  
 المختلفة فتعد الماهية نيا في اتحاد الوجود ولا يمكن  
 حمل الخارج على معنى نفس الامر بمقابلته للذهن فلا يمكن  
 حمل الذهن على الفرض منه كما لا يخفى ولا يلزم منه كون  
 الحكم بوقوع التركيب خطأ انما يلزم الخطأ لو حكم به  
 بالتركيب الخارجي وما يقال من ان التصديق عبارة  
 عن مطابقة الحكم للخارج والخطأ عن عدم مطابقته  
 له فيلزم منه الحكم بوقوع التركيب خطأ ليس على ما ينبغي  
 اذ المراد من الخارج هنا نفس الامر ليتناول القضايا  
 الذهنية والشارح ينبغي ان يعلم ان هذا على تقدير صحة  
 الحج لا يخفى عليك ان الدليل المذكور جار في صورة معاودة  
 الوجودين في الواقع كما يظهر ياد في تأمل نعم يمكن قلب  
 هذا الدليل بان يقال لو لم يتمايز اجزاء السواد في الوجود  
 الخارجي فان لم يكن شئ منهما محسوسا بفراده فعند الاتحاد  
 ان لم يحدث هيئة محسوسة لم يكن السواد محسوسا

انما قال في قوة قيام العرض لان الوجود امر على السبيل  
 ليس من الاعراض الموجودة في الخارج وكنه  
 يجاب بالمكانه جواز ذلك في غير بعض حقيقة

اذ اختلف الوجود انما يكون باختلاف الماهيات  
 تعدد الوجود في نفس هذا الماهية

تقدير على الشارح وحاصله هذا الدليل جار في صورة كذا  
 متمايزين بالوجودين دون الحسوس فيكون انتفاء الفارقة بينهما  
 بترك الدليل فيكون لازم مقابلا لنفسه الاول ثم  
 انهم الاول و هو ان الذهن علم من مدركاته في نفسه  
 ايضا وهو المراد بقلبه فيكون معاودة بالقلب

ونسوق

ونسوق الكلام الى وايضا يمكن اجزاء هذا الدليل في نفى  
 التمايز بين الاجزاء الخارجية كالمادة والصورة في الوجود  
 الخارجي فان لم يكن شئ منهما محسوسا بفراده فعند  
 الاجتماع ان لم يحدث هيئة محسوسة لم يكن الجسم محسوسا  
 وان حدث فتلك الهيئة معاولة لاجتماعهما فتكون خارجة  
 عنهما عارضة لهما فلا يكون التركيب في الجسم بل في قابله  
 لانا لا نفتي بالجسم لاهذا المحسوس المعين ونسوق الكلام  
 الى والفرق بان السواد المحسوس بالذات دون الجسم  
 لا ينفع لانه يريد بالمحسوس المحسوس في الجملة ولا يمكن  
 اختيار الشق الثالث والزام ان الاحساس بالجسم  
 احساس بالمحسوسين المتمايزين حسا لانه خلاف البداهة  
 فتأمل قوله قدس سره اعني ان لا يكون شئ منهما الح وبطلان  
 هذا القسم على تقدير نقض المدعى لا يظهر على التقدير  
 الذي ذكره الشارح لتوجيه الدليل الذي ذكره المص  
 كيف وعدم محسوسية شئ منهما حين الانفراد والافتكاك  
 لا ينافي الامتياز بينهما بالحس حين التركيب الذي هو  
 الدعوى ولعله حمل الاحساس بالانفراد في كلامه على  
 الاحساس بالاستقلال لا الاحساس حين الافتكاك  
 كما حمل الشارح نعم انما يصح ما ذكره بناء على حمل كلام المص

قدس سره في هذا الكلام في الدليل وهو فساد ما  
 بقوله وجه نظر

قدس سره في هذا الكلام في الدليل وهو فساد ما  
 بقوله وجه نظر

وقد حمل الانفراد على الافتكاك دون الفارقة فيكون  
 الانفراد بالاحساس بمعنى الافتكاك دون الفارقة

ما ذكره من الحمل في كلام المص على ما وجهها في  
 المصدر بقوله ان روي في هذا مع وجود  
 ذكره في الاجتماع مراد من الشق  
 الثلاثة جوارحه هذا



على ما وجهنا وحمل كلام الحاشية على انه اعتراض  
على حمل الشارح وإشادة الى حمل الخربيد جدا **قوله**  
قد ستره وفي بحث لان الاجزاء **الح** **اقول** الجزئي الحقيقي  
اذا كان متباينا لشي لا يجوز اخذه بحيث يحل عليه مع بقاء  
حقيقته الشخصية واما المادة الخارجية اذا اخذت  
لابشرط شي فتصير كلياً ولا امتناع في جملة ح وكذا كل  
مفهوم كلي كان متبايناً للمفهوم اخر مأخوذاً باعتبار ما  
فلا استبعاد في جملة عليه باعتبار اخر كالانسان اذا اعتبر  
بشرط لا بالنسبة الى شخص عمره لم يكن محمولا عليه واذا  
لابشرط شي كان محمولا عليه فالكلي لابشرط له اتحاد مع  
المأخوذ بشرط لا فوجوده بوجوده فالكلي بهذا الاعتبار  
يبين للنوع وله اتحاد ايضا مع المأخوذ بشرط شي الى النوع  
وبهذا الاعتبار يكون محمولا ولا استبعاد في انضمام المأخوذ  
لابشرط بالمباينة والحمل بالنسبة الى شي واحد باعتبار  
فرد من منه فان شأن الحكم ان يتصف بصفات التقابل  
في ضمن الافراد المتعددة ولولم يجز ان يكون المغاير للذات  
والوجود لشي محمولا على ذلك الشي باعتبار اخر لم يجز  
ان يكون الانسان المتخذ مع زيد مثلاً اذ انا ووجودا  
محمولا على عمره وهذا خلف فتأمل **قوله** قد ستره والتسمية

الح تسمية المادة باعتبار الوجود الخارجي وهو  
اخذ بشرط لا وتسميته بالجنس باعتبار الوجود  
الذهني اي اخذه لابشرط شي وح يظهر فائدة قول  
الشارح في الخارج ولا يرد عليه ما في الحاشية لان  
الكلام لم يصرح مختصاً بالاجزاء الخارجية نعم يصير  
الكلام مختصاً بالاجزاء المركبات الخارجية اي ما يكون  
التركيب لذهني مجزأ التركيب الخارجي وبأس فان بعض  
المحققين قد صرح بان اطلاق المركب على ما لا يكون مركباً  
الافق للعقل فقط على سبيل المجاز فلولم يتناول الحكم  
له لا بأس على ان التناول الذي ذكره مبني على هذا التخصيص  
لان الجنس بما يكون مأخوذاً عن المادة في المركبات الخارجية  
**قال** الشارح على ان الحيوان مثلاً **الح** ادرج في هذا التفسير  
فأدبنا الاول ان المراد من الشخص المخصص الثانية ان  
المراد من الاخذ منه زيادة ليس ما هو المتبادر من  
العبارة وهو ان الزيادة زائدة عليه مقارنة له من خارج  
حتى يحصل بانضمام الزيادة اليه مجموع بل الحيوان  
اذا اخذ بشرط الناطق مثلاً كان معناه ان يؤخذ بالانسان  
بشرط ان يكون مشتملاً على الناطق والانضمام و  
الانضمام ليس بمعنى الانضمام والانضمام مع بل بمعنى الانضمام



والانضيا فيه على ما صرح به الشيخ في الشفاء **قال** الشارح  
 اذ ليس لك معنى الوضع **الحق** **اقول** وذلك ممنوع والسند  
 ان اكر المحققين فسروا الحمل بالحكم باتحاد المتغايرين فهو  
 في الوجود الخارجي والمراد من الوجود الخارجي اعم من  
 ان يكون بحسب الحقيقة او بحسب التشبيه يشمل الحمل الذهني فانه  
 يقتضي الاتحاد بحسب الوجود الخارجي كما كان يقتضي التقابل  
 في الوجود الذهني ليتحقق التقاير في المفهوم لكن الوجود <sup>الذهني</sup>  
 بالحوال اول متغاير بالحوال الثاني فانا الاول وجود ذهني  
 بنفسه والثاني وجود ذهني بصورة سواء كان مطابقة  
 او لا استبعاد في تعدد الوجود الذهني اذا كان كل منهما  
 من نوع اخر ولما كان النوع الاول من الوجود الذهني  
 بمنزلة الخارجي في ان الذهني ظرف لنفس الشيء الموجود  
 الوجود نحو اكثر او اطلقوا الوجود الخارجي على معنى  
 يشمل هذا النوع من الوجود ثم التاكيد الذي ذكره المصنف  
 من الاتحاد في الوجود يقتضي صحة الحمل لانه معنى الحمل كما  
 نقله عنهم ضعيف لان المنقول مشترك بين التفسيرين  
 للحمل لاخذ الذات فيه وهي بمعنى ما صدق عليه الشيء  
 كاخذ الوجود فيه اللهم الا ان يحمل على انه اكتفى بمجرد  
 الاتحاد في الوجود مما لا بد منه في الحمل سواء كان

مفهوم الحمل لازما او مساويا له **قال** الشارح مبدا  
 المحمول اراد بالمبدأ المنشأ كالمادة بالنسبة الى الجنس  
 لا مبدا الاشتقاق على ما صرح به قدس سره في الحاشية  
 كيف والمستق ليس ذاتيا لما حقق قدس سره في حاشية  
 التجريد **قوله** قدس سره والا فالفرق ان مبدا المحمول الذي  
 الح يعني فيما تحقق التركيب لذهني مجزاء التركيب الخارجي  
 كانت المادة مبدا الجنس الصورة مبدا الفصل وهما  
 دخلان في الماهية الخارجية واما اذا لم يكن هناك تركيب  
 خارجي فالجنس الفصل مأخوذاً من نفس الماهية فمبدأ  
 المحمول غير خارج لكنه ليس اخلا **قوله** قدس سره انما يلزم ذلك  
 اذا كان **الحق** **اقول** قد صرح وغيره من المحققين بان العارض  
 المحمول وان كان لازما لماهية متأخرة عن المعروف  
 في الوجود وكيف لا وقد تقرر عندهم ان ثبوت الشيء للشيء  
 وحمله عليه متفرع على ثبوت الموضوع **قوله** قدس سره  
 وايضا من العوارض المحولة على الموجود **الحق** لا يتعرض للحمل  
 العدم لانه اذن يكون في الوجود فيقتضي وجودها في الوجود  
 وهو غير محتمل واقع بخلاف الاعني بالنسبة الى زيد فان هذا  
 الحمل بحسب الخارج فيقتضي وجوده في الخارج لانه جزء  
 مفهوم الاعني **قوله** قدس سره بناء على انه عارض للموضوع



في الذهن **اقول** وفيبحث لان هذا انما يصح في العرضيات  
التي ثبوتها وحملها في الذهن كالمعقولات الثانية  
واما العرضيات المحمول في الخارج فقط او بينهما معا  
كاللوازم للماهية فلا لان حمل الشيء في اي طرف فرع  
لتحقق الموضوع فيه على ما هو المشهور **قال المصنف** ويسأل  
مشكل **الح** **اقول** الجواب ليس بصعب لانه ان اراد بالجزء ما  
هو جزء حقيقة اعني الجنس المأخوذ بشرط لا فهذا لا يجوز  
واحد وفي الخارج متقدم على الماهية وان اراد بما يطلق  
عليه الجزء مسامحة اعني المأخوذ لا بشرط شيء فله وجوب  
في الخارج متحد مع الماهية النوعية ويكون له وجود في  
ضمن المادة الخارجية اذ الكلام في المركبات على ما نقل  
في شرح الملخص ولا يحد ويرفيه لان تعدد الوجود للكليات  
غير محذور بل هو واقع في الكليات الغير المحصورة في فرد  
واحد **قوله** قد ستره فاستشكل السؤال **الح** وذلك  
لان الاجزاء الخارجية متميزة بحسب الوجود الخارجي  
اي بالذات ضرورة ان المادة والصورة موجودتان  
بوجودين متغايرين لوجود الكل فلو حملنا على  
الكل لزم ان يكون الشيء الواحد موجودين خارجين  
وانه مح لا لانه يتضمن تحصيل الحاصل وانت خبير بان

ان تعدد الوجود الخارجي لشيء واحد انما يكون محال  
لو كان ذلك الشيء واحدا شخصيا اما اذا كان كليا  
فلا كيف والاشياء موجودة بوجود افرادها على ما  
حقق ان الطباع موجودة في الخارج بعين وجودها  
او باعتبارات متعددة فكذلك نقول هذا الجزء الخارجي  
كالمادة يحمل على الكل لكن لا من حيث انه جزء مأخوذ بشرط  
لا بل على انه مأخوذ لا بشرط شيء على ما عرفت وحيث  
يكون جنسا وموجودا بوجود النوع ايضا والظاهر  
ان هذا الكلام منه قد ستر مبني على ما سبق في  
الحاشية السابقة من ان المغايرة بحسب الوجود والذات  
فستحيل ان يتحد في الوجود والذات حتى يحمل وقد صرح  
به واما قوله نعم الوارد **الح** فانما يريد لو قال هذا  
الكلام وهو ان الاجزاء الخارجية محمولة واجزاء  
من عند نفسه واعتقد ان التركيب العقلي يكون بهذا  
الوجه فيرد عليه انه يجوز ان لا يكون التركيب  
العقلي ليس بهذا الوجه بل مثل تركيب السواد من  
اللون وقابض البصر ليس ههنا اجزاء خارجية  
اصلا لكن الظاهر ان الامام نقل هذا عنهم و  
اعرض عليهم هذا لانه لا ينبغي ان حمل الذاتي بحسب الذهن



يقتضي التقاير بحسب الوجود الذهني والاتحاد بحسبه  
 ايضا فاستشكل امر الحمل فيه ولا يحسم ذكره الشارح  
 مادة الاشكال ويندفع بما قررنا سابقا وما نقل عن  
 العلامة مبني على ان الوجود الواحد يجوز ان يكون بحيث  
 المتعلق بشئ اخر وهذا بناء على ان التقدم الذاتي بمعنى  
 الاحقية ظاهر ثم بما ذكرنا من مغايرة المادة والصورة  
 بحسب الوجود الخارجي وان الجنس موجود في الخارج لوجود  
 المادة والفصل موجود فيه بوجود الصورة كما انهما  
 موجودان بوجود النوع في الخارج ايضا يندفع ما ذكره  
 في الجواب نعم جوابه يتم اذا كان هناك تركيب عقلي ضروري لكن  
 الامام استشكل فيما اذا كان التركيب بحسب الخارج ايضا  
 كما صرح به قدس سره ثم الاستشكل بحمل الاعمى على ما في  
 الحاشية فبني على ان الحمل في العرضية يقتضي الاتحاد بالعرض  
 على ما ذهب اليه الاستناد ولعل تخصيص الامام الاشكال  
 بالذات بناء عليه وبعضهم قد قال بان الاعمى موجود  
 في الخارج ولا يلزم وجود العي فيه لان الجزء العقلي  
 للوجود الخارجي لا يلزم ان يكون موجودا في الخارج و  
 لا يلزم وجود العي فيه وانت تعلم ان وجود الكل بدون الجزء  
 محض عي على ان ليس العي كذلك بالنسبة الى الاعمى ثم ما ذكره

الشارح لعدم اعجاب جوابه لعلامة لا يدل على مطلوبه  
 لا مكان توجبه الكلام المنقول عنهم على وجه يكون موافقا  
 على ما قاله العلامة كما لا يخفى **قوله** قدس سره وايضا من  
 العوارض المحولة بفرض حمل العدم لانه انما يكون في الذهن  
 فيقتضي وجودها في الذهن وهو غير محيل واقع بخلاف  
 الاعمى بالنسبة الى زيد فان هذا الحمل بحسب الخارج فيقتضي وجود  
 العي في الخارج لانه جزء مفهومه **قال** المصنف انه كالعطافانه  
 هم لفائدة مقرونة بالفاعل لا يخفى ان الفاعل ليس جزء المفهوم  
 العطاف بل المعبر فيه تنسبا بها الى الفاعل وهذا هو المراد  
 من التركيب مع الفاعل كما اشار اليه الشارح في الحاشية  
 التركيب على قول المصنف كالتالي والرازق **قال** الشارح لا يشبه  
 عدم اعتبار الجزء **الحق** **قول** هذا لا يلازم ما سبق من المص  
 من ان المركب الحقيقي لا بد لبعض اجزائه من حاجة الى الباقي  
 حيث صرح هناك بان الهيئة الاجتماعية التي هي الجزء  
 الصوري مفقورة الى الاجزاء المادية والجواب بانه قد وقع  
 ما سبق منه على سبيل السند مساو للمنع بل الجواب  
 ان هذا السند مما لم يرض به المص وأشار اليه قدس سره  
 في الحاشية بقى ههنا شئ وهو انه سيصرح المص بان يقوم  
 الاعداد بالوحدات لا بالاعداد التي تحته وصرح المحقق





العلامة قدس سره ان هذا الكلام مبنى على اعتبار  
الجزء الصوري في العدد في حاشية شرح القاضى وصرح  
بهذا بعض المحققين في حاشية التجريد وقال فيه واعلم  
ان هذا القول مع اشتمال العدد على الجزء الصوري ظاهر  
واما منع نفى الجزء الصوري عنه فلا اذا العدد محض  
الوحدات بلا انضمام امر قد خول الوحدة في العدد بعينه  
دخول الاعداد وظهر بما ذكرنا انه لو سلم ان الاشياء عدم  
اعتبار الجزء الصوري في العدد لكن لا يمكن تصحيح كلام المص  
لتصحيحه بما ينافيه بل نقول بين كلامي المص حيث جعل العدد  
مما يشابه اجزاءها ههنا ومنع تقوم العدد بالاعداد التي  
دونه تناف وغاية ما يمكن ان يقال ان كلامه ههنا تمثيل  
لا يعتبر فيه المطابقة للواقع **قال** المص والمحموس كتركيب  
الحلقة من اللون والشكل **قول** فيه بحث لانه ان اردت المحسوس  
المحموس بالذات فالشكل باي تفسير فسر ليس كذلك لانهم  
صرحوا بان المرئ بالذات هو اللون والصورة معا وكذا  
صرحوا بان ليس من المموسسات بالذات وان اردت به ما يتناول  
الحاس بالعرض ففيه انه لا شك ان الصورة وكذا الهيولى  
محموسات بالعرض ويمكن ان يقال ان اردت بالمحموس ما يتميز  
عند الحس ويعلم وجوده بل الحس لا شك ان الشكل كذلك

كذلك والهيولى ليست كذلك **قال** الشر وينبغي ان يعلم  
ان المراد من الشكل الحى هذا تحقيق المقام على وجهين  
دفع الكلام عن المص وهو ان اللون عارض للسطح  
فالتركيب من العلول والعلة **قال** الشارح في الحاشية  
وذلك لانه جعله محسوسا لا يخفى انه كما ان الهيئة ليست  
محسوسة وخصوصا بالبصر بالذات فكذا الشكل بالمعنى  
الاول فلا بد ان يراد به المحسوس في الجملة في يتناول الهيئة  
كما لا يخفى **قال** الشارح الذي هو من مقولة الكيف اى جزء  
لما هو من مقولة الكيف **قال** المص كالاقرب والابعد واد  
بالاقرب والاقرب بعد الاقربية والابعدية وقوله يعتبر  
في تحقيق ماهية نوع من النسبة اشارة الى انه ماهية تحت  
اعتبارية فلا بد ان السرير في المشهور حقق انه مركب  
من الخشبات والهيئة واد بالغير المستقل بنفسه الاضافي  
مطلقا لا ما يكون الله الملاحظة الغير كالمعاني الحرفية **قال**  
الشارح في الحاشية لانها مجرد اعتبار يعنى المثال ليس  
هو الحيوان الابيض بعد الفرض بل ما يعتبره العقل  
مركبا **قول** قدس سره رد التقرير الى قياس استثنائي بان يقال  
لو وجب ان يكون جزءها موجودا لما جاز ان يركبها من  
الموجود والمعدوم والتالى باطل بينه والمثالان



على فساد ما اذا جعل اقترانيا بصير كذا الماهية  
 الاعتبارية قد يكون مركبا من المعدوم والموجود وكل  
 مركب من المعدوم والموجود لا يجبل ان يكون جزءا من  
 ولا يخفى ان ضم الموجود الى المعدوم لا دخل له في بيان جزء  
 ان جزءه معدوم في الجملة فيكون الصغرى في الحقيقة الماهية  
 الاعتبارية قد تكون مركبا من المعدوم فيصير عين الدعوى  
 قال الشارح اى لانسلم ان الجنس ان كان علة للفصل ولو سلم  
 فاللازم تحقق فصل ما اينما وجد الجنس وتحقق الفصل المعين  
 اينما وجد الحقيقة المعينة من الجنس كما اشار اليه الشارح  
 حيث قال على معنى ان الحصة لا تدخل في الوجود الا اذا قارنتها  
 فصل ولا فساد فيه **قال** الشارح فلم يصح قوله والقوى  
 النباتية الى الاولى فلم ينبغي او فلم يحسن فان قلت  
 لم لا يحسن الشارح في نسخة كلام المص على ما حمل  
 عليه في نسخة المحشى العلامة حتى لا يلزم تلك  
 الحرارة قلت لانه بعيد في نسخة وذلك لانه لو حمل  
 الجسم النامي على الانواع كما حمله العلامة حتى يدفع  
 الحرارة فالجسم النباتي في قوله وبقاء الجسم النباتي  
 بعد زوال القوى عنه لم لا يمكن ان يحمل على الانواع  
 ايضا لان الكلام في عليه الفصل للجنس ونظمه بالاف

عليه للنوع اذ لا نزاع فيه فلا بد ان يحمل على الجنس  
 يتوجه ان حمل لفظ واحدة في الدليل والاعتراض على  
 معنيين متغايرين مع قرينة بعيد غاية البعد بل ذلك  
 بعد من اضافة الفصل الى الجنس الفصل انما هو الجنس  
 بانه مقسم بحصول النوع منه والى النوع بانه مفهوم لان  
 كونه مقوما معتبرا في مفهوم الفصل اصطلاحا وامانه  
 مقسم للجنس محصل به وان كان لازما بناء على نفي التركيب  
 من امرين متساويين لكنه غير معتبر في مفهومه وتفريقه  
 ولهذا حكم الشارح بان الفصل فصل للنوع **قال** الشارح  
 الا ان في نظره نظرا **قول** النظر سيدفع بان مراده العلامة  
 ان المعنى الذي هو الجنس النامي بالفصل واللازم تفكك  
 الثاني عن ذي الذات كما في المشايخ فلا بد ان يراد به ما من  
 شأنه ان يكون ناميا وحي يتوجب ان ما هو حقيقة الجنس  
 لم يتميز في صورة زوال القوى وان دفع منع بقيام الجنس  
 بعد زوال الفصل وليس مراده ان الجنس اى ما هو حقيقة  
 الجنس موجودة في هذه الحال بالقوة لا بالفعل ليتوجه عليه  
 ان اللازم في صورة عليه الفصل للجنس اى حين بقاء الجنس  
 بالقوة يبقى الفصل بالقوة وليس بلازم في هذه الصورة  
 بقاء الفصل بالفعل بل الجواب عنه ما قرره الشارح في حل



في حل الكتاب من ان اللازم من العلية ان لا يبقى  
الحصة المعينة من الجنس بعد زوال الفصل لان من  
قال بعلية الفصل للجنس ادعيت له الحصة المعينة وهي  
التي افرزت من الجنس فلا يصح بقاء تلك الحصة التي هي  
المعلول بالحقيقة بعد زوال الفصل الذي هو العلة  
ولا ينافي ذلك بقاء الطبيعة الجنسية في حصة اخرى  
بدون الفصل المعين الذي هو علة حصة اخرى وذلك  
ظاهر **قال الشارح** في تسلسل او ينتهى الى مختص ذاتي  
فيه نظر ظاهر فيجوز ان يكون هذه اللوازم امورا  
اعتبارية سيما اذا كان متناوila الاعتباري كما قاله  
الشارح ولو سلم فيجوز ان يكون المشترك علة فاعلية  
لازم وهذه اللوازم الاعتبارية شروط ولو سلم  
فيجوز ان يكون هذه اللوازم متعاقبة كان بعضها موعدا  
بالقياس الى الان ومثل هذا التسلسل جائز عندهم  
ويمكن توجيهه بهذا وهو اولي مما في الحاشية من ان العلة  
هي المفارق لانه خلاف قانونهم ولو قال العلة هي الخارجية  
الغير المفارق لكان اصوب وما ذكره في الحاشية من النقص  
بالمختص الداخل فمدفع بان نبوت الذاتي الذي لذاتي غير  
معلل بعله وذلك لان السؤال في الدليل عن علة نبوت

اللازم المختص بالمتزوم ولو كان السؤال عن علة صف  
الاختصاص يتوجه انه ينقل اللازم هناك ونفس الجزئيات  
نعم يمكن النقص بلوازم الصنف فانه علة لا يجوز ان تكون  
الماهية المشتركة النوعية ولا المختص الداخلي والا يستعمل  
الصنف على جزء اخر غير النوع وجزائه فتعين ان يكون امرا  
خارجا مختصا ينقل الكلام اليه حتى يتسلسل فتأمل **قوله**  
**قدس سر** لو اخضع للوازم بالانوار الصادرة **اقول** لكن يبقى  
الكلام في اثبات ان تلك الانوار لتلك الماهية ودعوى البداية  
غير مسموعة هناك كيف وقد نقل المحققون في شرح الاشارة  
وسينقله قدس سر عن ايضا في بحث اثبات العقول ان الحق  
على ما ذكره افضل المحققين ان المبدأ الفاعل لكل هو الواجب  
تعيينه وما عداه شرائط للنشأ على مذهبهم وان كان  
بعضهم قد ناقش فيه هذا عبارة قدس سر والظاهر ان الاشياء  
قائمة بمجموعين على ان الافعال الصادرة عنها ظاهرا  
غير صادرة عنها بل صادرة عنها تعاوينا قابل بها وقد  
بعض اجل المتأخرين ان الشيخ اورد في بعض رسائله ان عند  
المحققين من الحكماء ان لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى شأنه  
وقد نقل ذلك المحققون هذا مذهب جميع المفرق من اهل  
التمييز والمعرفة من الحكماء الصوفية والاهليين والاشاعرة



ولم يخالف فيه الا الطائفة المعتزلة وعند هذا كيف  
تسمع دعوى لبدهة قد **بر** قال المص واما الثاني فلما  
فلمشاركة كالتناطق مثلا المركب لا يخفى انه لا حاجة في  
التمثيل الى مثال كان احدا المنشاركين مركبا اذ لا يلزم  
تركيب احدهما ايضا في هذه الصورة وامثلة كثيرة  
كالنفوس المشتركة في النفيسة والجوهرية مثلا والافعال  
المشتركة في كونها عقلا المتمايزة في بعض السلوكيات **لا**  
ان يكون الامتياز هنا بغير السلوك **قال** الشارح اما  
على الاول فلان المركب من العارض والمعرض ماهية  
اعتبارية لا حقيقية **قول** هذا في العارض بمعنى القابلية  
في العارض بمعنى الخارج المحمول فلا وذلك مثل المركب من  
الجنس والفصل والشخص عند من قال بثبوتها في الاجزاء المتخذة  
مع الماهية في الجعل والوجود فانهم قالوا نسبتها الى النوع  
نسبة الفصل الى الجنس فيكون عارضا للنوع بهذا المعنى  
لا بمعنى القابلية **قول** قدس سر في فائدة تعين الماهية هذا  
وما في الشرح حيث قال كافيا تلك الماهية يدل على انه لو كان  
فاعل التعين في الماهية واحدا وان كان ذاك في نفسه  
كان دخلا في كون علة التعين هو الفاعل فقط وكان  
شريكا لما كان الفاعل الذي قبوله شريك في تعين الماهية

بسيط في الحكم وهو انحصار النوع في شخص واحد  
يظهر ان يراد العلامة ليس موقفا على ان في نسخة له **جواب**  
لفظ فقط بل يحتمل ان يكون موجودا ولكن حمل على ان يكون  
له شريك في تعين الماهية مع جواز كونه ذاك جزءا فيقفض  
الكل بواسطة كل جزء تعينا اخر وقوله غير معد بمعنى انه غير  
مشمول على المتعدد وان كثرة لا يكون فاعلا واحدا وفيه  
تكلف هذا ولا يخفى انه لو حمل فقط على ما حمل عليه قدس سر  
من انه لا يكون لها فاعل اخر فما لا يكون لها فاعل اخر لكن  
لها شروط متعددة كان دخلا في هذا القسم مع انه يجوز  
هنا عدم الانحصار لا يخفى ان مدخلية الماهية المراد  
على جميع التقادير والمراد ان علة الشخص قد يكون نفس الماهية  
فقط بان يكون الماهية فاعلا للشخص نفسها اذ العلة اذا  
كانت بسيطة كان بسيطة فاعلية لكن يتوجه لزوم كون  
الشئ الواحد كالماهية فاعلة وقابلة لشئ واحد هو الشخص  
الاهل لا ان يقال المراد بالقابل في قولهم لا يكون يجوز كون  
الشئ الواحد فاعلا وقابلا لا امر واحد هو القابل بمعنى  
الحل الذي يقوم به المفعول لا القابل بمعنى الموضوع الخارج  
المحمول وههنا كذلك لما عرفت انفا وقد يكون الفاعل  
غيرها والعلة هي مع الماهية القابلة وقد يكون هناك



فاعل غير الماهية لكن بالنسبة الى الماهية الذي هو  
 الشخص لا بالقياس الى الشخص فان قابله هو الماهية  
 فقط واعلم ان اختلاف القوابل قد يكون بالشخص وقد يكون  
 بالصنف وقد يكون بالنوع وقد يكون بالجنس ولا يبعد  
 ان يقال هذا الاختلاف على وفق اختلاف مقبولاتها  
 مثلا الاختلاف بين نقطة زيد ونقطة عمر وبالشخص  
 فقط وبين نقطة الرومي والنجشي بالصنف وهكذا  
 واما ان القابل واحد استعدادات مختلفة فكالمقابل  
 في الماء والهواء مثلا اذ عندهم ان الهبولى الاولى للعنصر  
 واحدة بالشخص بل ليل لا انقلاب لكن بتكثير على نحو التخصيص  
 فان الصورة الماهية افرزت من هبولى كل العناصر حصة  
 والنادية افرزت حصة اخرى وهذا الاختلاف ليس اختلافا  
 بالشخص بل كان مثل اختلاف اجزاء الجسم المنفصل  
 من جهة اختلاف الاعراض ولهذا السند وهذا الاختلاف  
 الى اعراض متعاقبة لصور سابقة الى غير النهاية عندهم  
 ومن ههنا ظهر ان في قوله الماء المفرق في الكبر ان الى قوله  
 القوابل المختلفة بالعدد اراد بالاختلاف بالعدد لا  
 لا الشخص وحيث ان دفع المخالفة بين هذا وبين ما قال بعبء  
 من ان هبولى العناصر شخص واحد استعدادات مختلفة

قال شارح ١٠ او بالعلة الصورية للماهية قد يقال  
 هم صرحوا بان الاستناد الى القابل اعم من ان يكون لذاته او  
 لعارض بعرضه فهذا الاحتمال داخل في كون العلة هي القابل  
 قوله قد سترنا اذ بحثنا في المركبات فالصون الجسمية  
 هي المتقدمة على الهبولى واما الصورة النوعية التركيبية  
 كصورة الباقوت والذهب فهي متأخرة عن الهبولى  
 الاولى والثانية التي هي العناصر من حيث الوجود بالذات  
 بل بالزمان ايضا واما من حيث التخصيص النوعي التركيبي لكونه  
 باقوتا مثلا فالظاهر لها متأخرة عن صورتها فالعناصر  
 محتاج في كونها باقوتا الى الصورة الباقوتية وان كانت  
 مستغنية عن ذاتها ولاجل هذا كانت داخلية في الصورة  
 والا كانت عرضا ولا تنتقض بالسريانية مركب صناعي  
 فلا يحتاج القطع الخشبية في كونها نوعا حقيقيا سريانيا  
 الى الهيئة فكانت داخلية في العرض ويمكن دفع السؤال بوجه  
 وهو ان الصورة بما هي متقدمة على الهبولى في شخصها  
 ووجودها متأخرة عنه فلا منافاة وهذا اقرب الى قواعدهم  
 قال شارح فلا يكون البعير الذي هو طبيعة واحدة اقوله  
 هذا مبني على الخلط بين العارض على ما عرفت انفا اللهم لا  
 ان يقال الدليل المذكور جاء في العارض بمعنى الخارج المحمول



فقدر **قوله** قدس سره لا على انه لا يكون علة لشخصها لا يقال  
 المبين لا يفيد لشخص الماهية وههنا كذلك كيف لا والنفس  
 مجردة والبدن مادي لانا نقول العلاقة بينهما ليست اضعف  
 من العلاقة التي بين الفاعل والماهي بل هم حكوا بانها تشبه  
 علاقة الحلول كيف والبدن مادة للنفس موضوع لامكانه  
**قوله** قدس سره يجوز ان يكون عرضيا لافراده وعلى تقدير ان يكون  
 ذاتيا يجوز ان يكون طبيعة جنسية فيجوز ان يكون اختلافا  
 اقتضاها فقدر **قال** الشارح لجواز ان يكون تعين التعين  
 الخ **اقول** على ان يكون التعين ماهية نوعية لا يجوز ان يكون بعض  
 افراده وجوديا وبعضها عدما سواء كان الوجود في العدم  
 بمعنى ما لا يكون السلب جزء المفهوم وما يكون السلب  
 جزء مفهوم وهو ظاهر وبمعنى ما من شأنه الوجود الخارجي  
 وما ليس شأنه ذلك اذا الامكان والامتناع الذي لا يختلف  
 مع اتحاد الذات فان قلت لعل مراده انه على هذا التقدير كان  
 طبيعة التعين عرضيا لا **قال** الشارح البسيطة المتميزة بذاتها  
 كما اشار اليه قدس سره في الحاشية وطبيعة جنسية كانت  
 متميزة بالفضول قلت على الوجهين لا يكون للتعين تعين  
 بل الامتياز لبعضها عن بعض اما بذاتها البسيطة كما في الاول  
 او بالفضول المتنوعة كما في الثاني الا ان يقال على التقديرين

ان **قوله** الامر كما نقول جازا ايضا ان يكون الانواع التي كانت  
 تحت طبيعة التعين بسيطة كانت او مركبة متكررة الافراد  
 فكان للتعين تعين ح وايضا بناء كلامه على ان وجود التعين  
 الذي هو جزء للشخص ضروري في كل مادة واما الماهية  
 والفصل فصار اسببا للتعين الذي هو الجزء بالحقيقة **قال**  
 الشارح على امتيازها عن غيرها **اقول** ان اريد انه لم يختص  
 هذا التعين بتلك الماهية لا باخرى فالجواب ما ذكره المصنف  
 ان امتياز الماهية عن سائر المفهوم ما بذاتها لا بتعين اخر وان  
 اريد ان في صورة تكرار افراد الماهية كان للسائل ان يقول  
 لم يختص هذا التعين بهذه الحصة والاخر حصة اخرى فان كان  
 ذلك للتعين السابق فنقل الكلام اليه حتى يتبين فليجواب هذه  
 الحصة انما صادرت هذه الحصة بهذا التعين وبعبارة اخرى  
 هذا دور المعية وذلك مثل ما يقال لم يختص هذا الفصل بهذه  
 الحصة من الجنس الجواب ما اشترنا اليه والظاهر ان المستدل  
 اراد الشق الثاني وح في جواب المصنف تأمل **قال** الشارح فيلزم  
 ان يختص نوع تلك الماهية ايضا في الشخص **قوله** لقائل ان يمنع  
 ويقول لعل الاختلاف اشخاص الماهية مستند الى استعداد  
 قابل واحد على ما مر في متن الكتاب ولا يلزم اختلاف في ذات  
 القابل **قوله** قدس سره القابل الذي هو علة التعين ليس قابلا



بالقياس الى المقبول عرضه ان اطلاق لفظ المقبول  
 في حل الشارح وان كان على سبيل المجاز على ما يستلزم  
 لفظ الشارح ايضا في حل العلامة كان اطلاق لفظ <sup>القابل</sup>  
 ايضا لا يجر عن تجاوز المبادر من القابل ما يكون قابلا  
 بالقياس الى ذلك المقبول وهما ليس كذلك بل القابل  
 لذلك المقبول هو الماهية لا مادة الشخص <sup>الشارح</sup>  
 ولا ينبغي ان لو حضر الكلام بتعيين الشخص الذي له ما يشار  
 في نوعه في نظر لان قول الشارح والا لم يكن اختصاصها  
 اولى من اختصاصها بغيرها صريح في ان المراد من امتياز الماهية  
 الذي ولجبالا انضيا هو امتيازها عن سائر الماهيات  
 ويمكن لذلك كون الماهية هي المخصصة لانضيا التعيز  
 اليها دون غيرها ولا يقدح في ذلك كون الماهية لها  
 افراد واشخاص متعددة نعم لو قيل انضيا في الشيء الى الشيء  
 فرع كون المنضيا اليه متعدد امتشخصا مثلا انضمام  
 البياض الى الجسم فوق على كون الجسم شخصا ولا يكفي في  
 ذلك امتيازها عما داهما من الماهيات الاخر لا تدفع الجواب  
 المصر لكن هذا غير توجيه الشارح فليست الشارح ان يورد  
 عليه بعد ما وجهه به على ان نقول الانضيا في قد يكون  
 بحسب الخارج كانهضيا في العزم الى الموضوع مثلا وهذا

يستدعي تعيين المنضيا اليه وتخصيصا عليه بالذات  
 او كانا معا وقد يكون بحسب العقل وذلك مثل انضيا الفصل  
 الى الجنس ذلك لا يكون الا بحسب العقل ولا يستدعي سوء امتياز  
 المنضيا اليه عن سائر المفهومات والمهيات في الذهن حتى يفاسد ضم  
 الناطق الى الحيوان دون النبات وظاهر ان هذا الانضمام  
 كثيرا ما يقع بين المفهومات الكلية فكيف يتصور ان يقال هذا مقول  
 على شخص المنضيا اليه وعند هذا يظهر ان الحق في الجواب ما ذكره  
 المصر ان الدليل منقوض بصورة كون الشخص عدميا لا ضجة  
 هذا الانضمام متحقق في الاعتبار والعدم <sup>ما قول</sup> قد شتره  
 كما يظهر بالتأمل الذي يظهر بالتأمل ان السند اخص من المنع  
 كيف وهذا الذي ذكره لا يبطال المعية التي كانت سند المنع  
 بان الانضيا مقدم على الامتياز يتضمن سند اخر هو تفقد  
 هذا الانضيا على الامتياز فتأمل <sup>قال</sup> الشارح قال صاحب  
 المطالع في هذا المقام نظرا لا ينبغي ان يراد هذا النظر بعد تحرير  
 الدعوى بما قرر الشارح لا يجر عن ذلك لان ما ذكره في  
 جواب النظر هو ما قرر في تحرير الدعوى <sup>اقول</sup> والحق عندى  
 ان مراد القوم من هذا الكلام ليس بقرره الشارح بل ان  
 ضم الكل الى الكل لا يفيد الشخصية اصلا وببانه ان كل كل  
 اذا ضم الى كل اخر فلا يحصل عند العقل الجزئية اذ في كل مرة



من مراتب الانضمام لا يكون الحاصل بحيث يتسع عند العقل  
صدق على كثيرين وان كان مما لم يصدق على كثيرين بحسب  
الواقع وما ذكره في الخاصة المركبة فهو من هذا القبيل <sup>وتو</sup>  
ان الجزئية انما تكون من جهة الاحسن والكلية انما يكون في  
العقل وظاهر ان من ضم معقول الى معقول لا يحصل محسوس  
والى هذا اشار المحقق في تجرده حيث قال ولا يحصل <sup>ال</sup>شخصية  
من انضمام كل الى مثله اشار بالعقل الى علة الحكم وليس المراد  
بالعقل مقابل المنطقي والطبيعي وقد غفل عنه الشارحون  
وكثير من الشارحين ومن الله التوفيق والاعانة وما  
ما فهم الشارح من كلامهم فظاهرا لا يصلح مسئلة ولا يترتب  
احد من اهل التمييز انضمام كل الى مثله ولما علم تحقيق  
الاشياء فاقابل **قوله** قدس سر لان الخيال يدرك الكثرة  
اولا **اقول** في نظر اما اولافلان الكلام في الوحدة والكثرة  
الكلية انما اولافلان الجزئي ليس يكتب ولا ممكن <sup>عليها</sup>  
هو مشهور وانفق عليه الجمهور واما ثانيا فلقول والعقل  
يدرك اعم الامور وهو الواحد واما ثالثا فلان العقل  
لا يدرك الجزئي بنفسه فاذا كان كذلك فكيف يصح ان الكثرة  
يدركها الخيال واما ثانيا فلان ادراك الخيال الوحدة  
متقدمة على ادراك الكثرة تقدم الجزء على الكل في المعرفة

والادراك وظاهر ان الجزء اعرف من الكل الا ان يقال  
المراد اعرفيته الكثرة بالقياس الى الوحدة من جهة ادراكها  
منفرد بن محظرين بالبال واما ثالثا فلان رفع الدور  
انما يكون اذا تعدد من يعرف لاجله ويتعدد المعرفة وليس  
كذلك فيما نحن فيه ما الاول فلان مدرك الكل والجزئي  
ليس الا النفس على ما اختاره المحققون وقامت عليه البراهين  
واما الثالث فلانه من البين ان ليس للشيء بالقياس الى الوحدة  
مثلا معرفيا واحدا كما سببه للكثرة والاخرى ممكنة  
عنها وكذا في الخيال بالقياس الى الكثرة فتدبر **قوله** قدس  
سر معنى هذا الكلام ان الوحدة الحسية المأخوذة في النظر  
كانت بالمعنى الذي يعتبر في اعتبار تميز الذاتي عن العرض على ما  
عرفت في بحث الماهية وفي السؤال بمعنى لا بشرط شيء على ما  
صرح به في كلامه قدس سر كانت مأخوذة على انها يقينية  
وهي التي يعتبر في التقابل **قوله** فيه بحث وهو ان اريد ان  
الكثرة منافية للوحدة بالذات مما يعرضه فيطلانه ظاهر  
اذ سيحى ان لا تقابل بالذات بين الوحدة والكثرة وان  
اريد مطلقا المناقاة والتقابل ولو بالعرض فبين الكثرة  
والوحدة يتحقق ايضا ضرورة ان الوجود مسادق للوحدة  
فالكثر من حيث انه كثير صرف لا يكون موجودا فاقابل **قوله**



الشارح نعم بما يقال الجسم حقيقة تبقى بعد التفريق  
**اقول** هذا الجواب على قانون الاشتراق والتحقيق ان بعد  
 التفريق ما كان موجودا من المائتين نسبتها الى الماء الاول  
 ليس مثل نسبتها الى ماء البركة ولو كان الباقي هو الحقيقة  
 لا غير كان كذلك فالصواب في الجواب هو القول بالهبط  
 والتزام ان الباقي هو الحصة المعينة من الهبوط التي كانت  
 محالة للصورة المفصلة الواحدة **قَالَ** الشارح ويجوز  
 ان يكون العدمي مستلزما للوجود لا يخفى ما بين المثال  
 وما نحن فيه من الفرق فان الاستلزام فيما نحن فيه من حيث  
 التحقق والوقوع ومن حيث العلم ايضا وفي المثال من حيث العلم  
 فقط لكن ليس بضار في مقام السند على ما لا يخفى **قَالَ** الشارح  
 لانا نقول اذا كانت الكثرة لا يخفى ان هذا الجواب بتغيير الدليل  
 وفي الحقيقة لم يندفع الاعتراض المذكور بل الاولى ان يقال  
 المراد بالضرورة عدم امتناع الانتقال فيتناول التقييد  
 اذا الشئ لا ينفك عن نفسه **قَالَ** الشارح لذلك اشار الى انه  
 يمكن اجزاء الدليل وذلك بان يجعل الكبرى جزءا من السواد لا  
 لا يقال الكثرة ولا يخفى ان هذا جار في الاجزاء المحمولة وغير  
 المحمولة فلا تغفل **قَالَ** الشارح **اقول** والظاهر ان الشرطين  
 غير واجبي لصدق ظاهر منع صدق كل من الشرطين

روح كان سنده الذي ذكره بقوله لان المقابل للكل لا  
 لا يجب ان يكون مقابلا لجزءه سنده المنع العكس في سنده  
 الاصل ان المقابل للجزء لا يجب ان يكون مقابلا للكل لا يقال  
 المقابل للجزء مقابل لجزءه اذ لو اجتمع الكل مع اجتمع الجزء  
 معه لانا نقول اجتماع المتقابلين انما يستحيل في محل واحد  
 لا مطلقا ومحل الكل غير محل جزءه نعم لو كان الجزء محمولا على  
 الكل كان تحلها واحدا وعل العلامة بين الكلام او لا على  
 ان يكون الكلام بالوحدة والكثرة معناه المصدر  
 وثانيا على ان يكون المراد بهما الواحد والكثير ولهذا قال  
 كل ما قابل الواحد قابل السواد **قوله** قد تسر وذلك  
 لان ما عدم مفهوم الوحدة يحتاج في كونه واحدا الى انضمام  
 الوحدة اليه الى قوله وكذا الكلام في وجود الوجود وامكان  
 الامكان الى غير ذلك **اقول** وفيه نظر لان المبادئ لو كانت  
 قابلة بنفسها كانت ثابتة لنفسها فتألفها واذا كانت قائمة  
 بغيرها كانت ثابتة لغيرها فتألفها فتألفها واذا كانت قائمة  
 بنفسها كانت قائمة لنفسها فتألفها فتألفها واذا كانت قائمة  
 بالوحدة القائمة بالنقطة مثلا لما كانت وحدة للنقطة  
 قائمة بها كانت النقطة واحدة بها فاذا فرضنا ان واحدة  
 كالنقطة كان لها وحدة اخرى قائمة بها وكذا الكلام



في وجود الوجود وغير ذلك ولهذا قالوا الواجب واحد  
 بوجود قائم بنفسه وكان موجودا بنفسه واما الوجوه  
 القائمة بالمكان لما كانت قائمة كانت وجوداتها بالانفس  
 فكانت المهيتا موجودة بها وليست الوجودا موجودة  
 بنفسها وقد شبه بهما في كتاب التخصيص وجود الواجب  
 لو كان للنوء قيام بنفسه الدقيق فلا تفضل قال  
 الشارح وفي نظر المذكور سابقا وهو ان الخصوصية ليست نفس  
 الوحدة وذلك لان قوله فيلزم ان يكون للوحدة وحدة  
 اخرى انما يتم بعد تمام هذه المقدمة **اقول** لا يلزم من التواطؤ  
 كونه مهية نوعية كما هو ظاهر من السوق وقول الجوز ان يكون  
 بالاشتراك يدل على انه اراد بالتواطؤ ما يتناول التشكيك  
 وح يتسع دائرة المناقشة التي وردنا ثم اعلم ان قول العلامة  
 فزائده على ما عرضت له مع انه خلاف سوق كلام المصنف  
 النظر المذكور ولا يحتاج اليه بعد ادعاء كون الخصوصية  
 والهوية هي الوحدة اذ يلزم حينئذ ان يكون للوحدة وحدة  
 وقد ادعاءه فيحتاج الى ارتكاب ما ارتكبه قال المصنف  
 وان قامت بجزء واحد كانت صفة الماهية قائمة بغيره **اقول**  
 لا ينبغي على المتأمل ان هذا غير لازم في الشق الاول وكذا الكلام  
 في الشق الاول لازم في هذا الشق وذلك لان الكل مغاير

للجزء لو كان صفة الكل قائمة بجزءه لزم قيام العرض  
 الواحد بجزئين **قوله** قدس سره ان جعل ما ذكره صورة <sup>نقص</sup>  
 الحق **اقول** فيبحث لان هذا احتمال اخر كان في الجواب اشكال على  
 تقديره وهو ان كلام حيا الحاشي منعا وسندا ووح كان  
 الجواب ليس انبائا للمقدمة المنوعة وهو ظاهر ولا ابطال  
 للسند لان ما يمنع لا يمكن ابطاله **قال** الشارح لان اطلاق  
 الوحدة على ما تحتمها بالتواطؤ **اقول** ان التواطؤ ما لا يدل  
 على المساواة في الماهية سيما اذا كان المراد منه مطلق  
 الاشتراك المعنوي حتى يتم قوله والواجب لا يشترك  
 في مفهومه لا منقسمه فتدبر **قال** الشارح لا نمانع امتناع  
 قيام العرض بالجواهر **قوله** فيه ان الاولى في تقرير المعارضة  
 اي النقض وهذا من دأب المحقق في شرح الاشارات اسمي  
 النقض معارضة من جهة اللغة انها ليست عرضا والالزم  
 من قيامها بالعرض قيام العرض وهو مناف لما ذهب اليه  
 المتكلمون وان اجاب الحكماء واما امتناع العرض بالجواهر  
 فليس ينكر عند احد **قال** الشارح فيقال للانسان هو  
 الفرس في إشارة الى ان الحمل به هو مطلق الاتحاد  
 ولكن التعاريف حقيقة بما يكون في خصوص الوجود  
 او العرضي على خلاف التفسيرين له وقس عليه سائر



الامثلة **قول** قدس سر هي كون كل واحد منهما محمولا  
 على ذلك الموضوع **اقول** فيه نظر لان هذا الوجه يجعل الاتحاد  
 في الموضوع راجعا الى الاتحاد في المحمول لان المحولية  
 بالقياس الى شئ واحد وصف لكل منهما محمول عليهما **الله**  
 فهنا موضوعان يشتركان في محمول واحد فكان واحدا  
 بالمحمول اللهم الا ان يقال قسمتها بالواحد بالموضوع من  
 جهة اشتراكها في المحولية بالقياس الى موضوع وفس  
 عليه الواحد بالمحمول **قد بر** **اقول** وهما اقسام للوحدة  
 لم يكن مذكورة في كلامهم منها انه يمكن ان يكون جهة الوحدة  
 جنسا لاحدهما فصلا للآخر او نوعا لاحدهما فصلا للآخر  
 او جنسا لاحدهما نوعا للآخر ويمكن ان يكون جزا خارجيا  
 غير محمول **قال** الله يشتركان في حد واحد وقد يكون محمولا  
 بالطبع لاحدهما موضوعا للآخر كما لصاحك والاشن  
 اى تخدين في مفهوم التجب هو محمول بالطبع بالقياس الى  
 الانسان موضوع كذلك بالنسبة الى الصاحك هذا وينبغي  
 ان يعلم ان ما يكون على الوحدة لا محمول ليس محصورا في الواحد  
 بالمناسبة على ما اشترنا اليه بقوله كما يقال الخ ولعلمنا  
 لم نعبروا اليها لعدم شهرتها فامل **قول** قدس سر  
 فالوحدة على هذا عدم انقسام الخ بمعنى لو حمل الوحدة بعدم

الانقسام الى الامور المتشابهة خرج عن الانقسام الى  
 الامور المتشابهة فيلزم ان يكون التقسيم الى الامور المختلفة  
 واحدا دون المنقسم الى الامور المتشابهة ولا يخفى ما فيه  
 اذا العكس **قال** الشارح ضرورة مغايرة مفهوم شئ  
 لمفهوم جزء **اقول** على هذا كان الكلام صحيحا من غير حاجة  
 الى ارتكاب سقوط افط زو وضع من القلم ذلك لان  
 حقيقة النقطة اذا كان مفهوم شئ لاجزائه ومن الظاهر  
 مغايرة الكل لجزئه فيكون مفهوم النقطة مغايرا للجزء  
 الانقسام فان قلت ذكر الشئ مفهوم الوحدة لاجل  
 التعرض بالموضوع والمعرض وذلك كما يقال الفردية  
 كون العدد بحيث لا ينقسم الى متساويين والمراد بالفردية  
 مجرد عدم الانقسام الى المتساويين فكذا المراد في  
 تفسير الوحدة مجرد عدم الانقسام وهذا بخلاف ذكر  
 الشئ في مفهوم النقطة على ما قسم العلامة فانه وقع  
 في التفسير على نحو ما وقع الاجناس في التعريفات فيكون  
 جزؤه فيه لا يخفى ان مفهوم الانقسام اعم من مفهوم  
 الجزئية اذا القسم قد يكون الى الجزئي فعدم الانقسام  
 من عدم الجزئية فقول الشارح لان قولنا بشئ لاجزائه  
 ليس في الحقيقة مفهوم اخر وراى كونه بحيث لا ينقسم



محل نظر فتأمل **قال الشارح** بل هو مع امر اخر فهو النقطة  
**اقول** فيه ان النقطة لما كانت ذات وضع على ما صرح به فيكون  
 موجودة في الخارج فكيف تعتبر في حقيقة عدم الانقسام  
 الذي هو لا يتصور وجوده في الخارج وذلك ظاهر وكذا كونه  
 ذات وضع لا يكون ذاتيا لها لكونها ثابتة لها بالقياس الى غيرها  
 وما يكون كذلك لا يكون ذاتيا لانه نسبة وهي خارجة عن الطرفين  
 وما ذكرنا بيان وتوضيح لما ذكره قدس سره في الحاشية **قال الشيخ**  
 وهو غير صحيح لان المنقسم الى الواحد بالتمام ومقابلته بالاجزاء  
**اقول** اراد صاحب الحواشي بالاجزاء جميع الاجزاء على ما هو الظاهر  
 من لفظ الجمع المعروف باللام وح يرجع الى توجيبه الشارح والشيخ  
 حمل الاجزاء على كل واحد ولهذا قال ولفظ ولعل لفظة ماله  
 او ما فيه سقطت عن قلم الناسخ **قوله** قدس سره حاصله ان قدرا  
 من الاقدار كشئت المتقال مثلا حمل قدس سره المقدار المعين  
 من الفضة على الجسم العلمي العارض لها والوزن القائم بها و  
 جعل الدرهم اسما لهذا العرض القائم بالفضة لانفس الفضة  
 المتعددة **اقول** لا يخفى ما فيه اما اوله فلان حمل معنى قولهم  
 المقدار المعين من الفضة على نفس المقدار خلافا لعرف بل المراد  
 من قولهم المقدار المعين من الماء والمقدار المعين من العسل  
 الماء والعسل الذي له المقدار لانفس المقدار بل اذا اريد ذلك

المعنى لقياس المقدار العارض للفضة وهي ان قوله لانفس  
 الفضة فقط يدل على ان المراد الفضة مع المقدار ههنا  
 ولانها فلان الظاهر ان الدرهم والدرهم والفضة  
 اسم للفضة التي لها المقدار المعين والذهب والنحاس  
 وليس هذه الاسماء للعرض المعين وهو ظاهر واما ثالثا  
 فلان جواب الشارح في غاية الضعف وكان بناؤه على توهم  
 قيام عرض واحد بجليين وظاهر ان صدور مثله عن  
 مثله بعيد بل الظاهر ان الشارح اراد بالمقدار المعين  
 هذه الفضة المتقدرة بهذا المقدار وان اراد بالمعنى  
 المعين الشخص كما في نظائره وخ فساد **قوله** قدس سره  
 والا لكان الاتصال بالمعنى الاول الى المتشابهة للاجزاء  
 لا يخفى انه لا يوجد الحد في المتصل بهذا المعنى اذ لا مفصل  
 فيه فالمراد بقوله ان يكون هناك حد ان يكون مفروضا  
 لا موجودا **قوله** قدس سره ويكونان متميزين اي الطرفين  
 يكونان متميزين والا لكان الاتصال بالمعنى الثاني اي  
 ما ذكره بقوله كل مقدارين ملتقيان عند حد ولا يخفى  
 فيه اذ هذا القيد في هذا المعنى مشهور اذ لم يعتبر هذا  
 القيد في هذا المعنى في المشهور ولا يلزم من عدم اعتبار  
 هذا القيد ان يكون هذا المعنى عين ما قبله بل اللازم



عند عدم اعتبار هذا القيد ان يكون بينهما عموم من وجه  
اذ يمكن ان يكون مقدرا ان ملتقيان عند حد ولا يلزم  
من حركة احدهما حركة الاخر بشرط بقائهما على هيئة الملاقاة  
وكذا يمكن تحقق الثالث بدون الثاني كما في الجسمين  
لا يلتقيان عند حد لكن كل واحد منهما قائم براس وتد  
مثلا قال الشارح وفيه نظر لان بقاء هويته كل منهما  
الحاقول هذا منسلف على تقرير العلامة لكن لاحد ان يقول  
قيام عرض واحد بجليين انما يلزم لو لم يتحد ولم يصير  
احدهما عين الاخر واما اذا اتحد بحيث صا احدهما  
عين الاخر وكذا وجود احدهما عين الاخر فلا يلزم والحال  
ان من قال ان زيدا يصير عين عمر وبحيث كان هناك  
شخص واحد يصدق عليه انه زيد ويصدق عليه انه عمر  
فضا جميع ما الرزيد من الهوية والوجود وسائر اللوحيق  
والذاتيات عين بالمر وفكيف يلزم قيام عرض واحد  
بجليين بل لا يمكن دفع هذا الادعوى لبداهته فان  
الادعوى جلي من هذا المقدم فتأمل قوله قدس سره  
اللازم مما ذكره كونه مغايرا لا زائدا يمكن اثبات  
الزيادة بنفي الجزئية والقسمة معا وذلك بان يقال  
لو كان العدد عين الانسان او جزءه لم يحل الانسان على فرد

واحد قال الشارح والا لا ترفع بتحقيق اي شيء كان  
حاصل العدد على تقدير كونه عدد الشيء غير الواحد على  
انه عدم اي شيء كان على انه في قوة السلب الكلي ولهذا  
قال والا لا ترفع بتحقيق اي شيء كان على انه في قوة السلب  
الجزئي كان متحققا بارتفاع اي شيء كان فيكون صفة  
لكل شيء حتى لما كان موصوفا بالوحدة المقابلة له وهما  
احتمال اخر وهو انه كان عدما لما كان مساويا للوحدة  
مساويا باياها كالوجود ولم يتعرض لما قلنا وبيننا  
بطلانه واما هذا فيمكن ان يقال عند العقل والتأمل  
والتباعد بينه وبين الوحدة اشدهم التنافي بينه  
وبين ذلك الشيء كالوجود فتأمل قال الشارح ضرورة  
تقوم هذا الاعتبار بكون الشيء واحدا **اقول** وفيه  
بحث المراد بكون الشيء واحدا هو الانصاف بالوحدة  
كما وجهه قدس سره ويتوجه ان المراد بكون الشيء علما  
على هذا الانصاف وكون الانصاف بالوحدة مقدما  
وجزا للانصاف بالكثرة محل نظر اما اولافان الظاهر  
ان الوحدة نفسها مقدمة للكثرة وليس للانصاف  
بالكثرة مؤلفا من الانصافات بالوحدات كيف  
والمتصف بالكثرة ليس متصفا بالوحدة المقابلة



المتألفة عنها وامانا ثانيا فلان الخلاف في ان الحلا  
هل هي من الامور العينية او من الاعتبارية العقلية  
وان الكثرة متألفة من الوحدات ام لا وليس النزاع  
في ان الانصاف بهما وجودي او عدمي اذ لا شك  
في كون الانصاف امرا وجوديا بمعنى ان السلب ليس جزءا  
لمفهومية وثانيه غير وجودي بمعنى الموجود في الخارج  
عند من نفي وجود النسبة والاضافات بل في الخلاف  
في ان الاضافة من الموجود ام لا وما الباعث على  
صرف عبارة المص عن الظاهر والحمل على خلافه مع ان المدعى  
هو الظاهر فالصواب حمل الكلام على ان العدد هو المقوم  
بالوحد التي هي عرض فكان عرضا **قال** الشارح وفي نظر  
لان الوجود المأخوذ في تعريف العرض **قول** فيه نظر لان المراد  
بالوجودى ما ما لا يكون السلب داخلا فيه وما من شأنه  
الوجود في الخارج فان حمل الكلام على المعنى الثاني فيكون الشيء  
غير موجود بالفعل لا يقدح فيه بل يكفي ان من شأنه ذلك  
واذا ثبت ان من شأنها الوجود في الخارج لان المنقسم الى الجوهر  
والعرض هو الممكن الموجود في الخارج **قال** الشارح وهو ممنوع  
بل هو عرض لها **اقول** الكثرة لها معنيان احدهما الحقيقي  
وهو حقيقة العدد وما هيته بل ليس معناه الا ذلك

وثانيهما الاضافي وهو عرض ولعل المانع خلط احد  
المعنيين بالآخر على اننا نقول الوحدة جزء مشترك <sup>بل</sup> فلا  
من الامتياز بالجزء المختص وان لم يكونا جنسا وفصلا  
بناء على عدم صحة الحمل وفيه نظر اذ يجوز ان يكون اختصاصه  
وتعيينه بجزء اخر بل بالعدد المعينة من الاحاد **قال** الشارح  
وهذا معنى قول المعلم الاول ارسطو قال بعض المحققين  
من اجله المتأخرين هذا الحكم مع اشتمال العدد على الجزء  
الصوري ظاهر لاسترة فيه واما مع نفي الجزء الصوري  
عنها فلا اذ العدد محض الوحدات بلا انضمام امر فدخل  
الوحدات في العدد بعينه دخول الاعداد انتهى ولا يخفى ان  
هذا الكلام في غاية الحسن والرواقه **اقول** على تقدير اشتمال  
العدد على الجزء الصوري يمكن ان يقال اننا نعلم ان يتحقق  
الاربعة بمجرد تحقق الوحدات بتلك العدة ولا يحتاج فيه  
الى امر مسمى بالجزء الصوري للاثنين في صورة تركبه من  
الاثنين والجزء الصوري للثلاثة على تقدير تركبه منه و  
من الواحد فلو كانت الاربعة مؤلفا من العدد الذي دونه  
لزم استغناء الكل من جزئه ولا يخفى انه على هذا التقدير يتم  
الدليل ولا يرد ما اورد عليه العلامة من النظر على ما  
فعله الشارح وذلك لانه سلم انه اذا لم يكن بعض كل من



من المثاليين مشتملا على البعض الآخر على سبيل التناول  
كان مشتملا وظاهرا على تقدير الجزء الصوري كان  
ما نحن فيه من هذا القبيل المستحيل لان في صورة تركب  
الاربعة من اثنين اثنين ومن ثلثة وواحد اخرى نقول  
الثلثة ليس مشتملا على الجزء الصوري **للاثنين قال**  
اذا الاعي قابل للبصر بحسب الشخص في ذلك **اقول** ههنا بحث  
وذلك لان المعبر في تقابل العدم والملكة ان يؤخذ في  
مفهوم العدمي كون المحل قابلا للوجودي ولا يكون نسبة  
العدمي الى المحل الذي هو في الواقع قابل للوجودي من غير  
ان يعتبر في مفهوم لفظ العدم كون المحل قابلا ولهذا حصل  
بان التقابل بين الوجود والعدم تقابل السلب والايجاب  
دون العدم والملكة مع ان جميع العلومات قابلة للوجود <sup>المطلق</sup>  
وذلك لاننا لانفهم من لفظ العدم قابلية العدم قال في  
الشفاء العمي هو عدم البصر بالفعل مع وجوده بالقوة و  
على هذا فلا بد من تقابل العدم والملكة المشهورين  
ان يفهم من لفظ العدم كون المحل قابلا للوجود بشخصه  
في وقت اضاف بالعدمي كالكوبيجة بالقياس الى اللحية  
فمعنى الكوبيج من كان قابلا بشخصه اللحية في وقت اطلاق  
الكوبيج عليه ولهذا لا يقال الكوبيج للمرأة ولا لامرء

فمن الاول ظهران المعبر في العدم والملكة المشهور  
القابلية بحسب شخصه ومن الثاني القابلية بحسب الوقت وبما  
قررنا ظهران تقابل الاعي بالقياس بالبصر ليس تقابل العدم  
والمملكة المشهوران اذ لا يعتبر في مفهوم العمي القابلية  
بحسب الشخص بل المعبر القابلية بحسب الشخص والنوع او  
الجنس القريب ولهذا يطلق على الاك والعمى **قال الشيخ**  
وقد يقال ان تقابل وجود الملزوم وعدم الملزوم و  
قد يجاب عنه بان المقسم هو التقابل بالذات وتقابل عدم  
اللازم مع عدم الملزوم واما من جهة ان عدم اللازم  
ملزوم لعدم الملزوم وفي قوله او من جهة ان وجود الملزوم  
في قوة وجود اللازم فبالحقيقة التقابل بين وجود الملزوم  
وعدمه وبين وجود اللازم وعدمه والمراد من عدم  
الاجتماع في تعريف التقابل هو عدم الاجتماع بالذات  
ويؤيده ما سيجي عن قريب من ان المصالح بان التقابل بين  
الواحد والكثير خارج عن الاربعة المذكورة لان التقابل بينهما  
والمقسم ههنا ما هو بالذات ويمكن الجواب ايضا بان المراد بالوجود  
ما ليس بالما اعتبره عدلا له مقابلا اياه وخ كان عدم  
اللازم في هذا الاعتبار وجوديا لانه ليس عدم وجود  
الملزوم وبهذا الذفع ما يقال ان التقابل بين العمي والملكة



او عدم العمى بين العدمين اذ عدم العدم ليس نفس  
مفهوم الوجود وكما مر اليه الاشارة وان كان  
مستلزما له والتقابل بين نفس المفهومين وذلك  
بان يقال له انه داخل في الايجاب والسلب **قال الشيخ**  
اذا تضاد المشهوران امران سميان **الحق قولان**  
هذا يرجع الى ما مر من تعريف مطلق المتقابلين والمشهور  
ان التضاد المشهور لا يفرق بينه وبين الحقيقي الا بعد  
اشتراط غاية الخلاف فيه دون الحقيقي وقد مر اليه  
الاشارة في كلامه قدس سره نعم التضاد بحسب اصطلاح  
المتكلمين صادق على ما ذكره حيث جعلوا النسبة بين  
الامرين مختصة في التماثل والتضاد والتخالف ولعله اراد  
بالمشهور المشهور بين علماء الكلام وفيه نقسف وفيما  
ذكرنا مندوحة عن ارتكاب مثال هذه **قال المصنف** اما  
المضافان والعدم والملكة فيخلو المحل عنهما اراد انه قد  
يخلو المحل فلا يمكن اعتبار المضافين للذين لا يخلو المحل  
عنهما كما لمناسبة في الجملة ولا يخلو شيء من الموجودين  
عنهما اذ ليس وجودان لا يوجد بينهما المناسبة لانهما  
ان كانا ممكنين فالمناسبة في الامكان والمعلولية  
للايجاب ان كان احدهما واجبا فالمناسبة من جهة عليا

عليه احدهما ومعلولية الاخر وكذا يمكن ان يعتبر  
في الوجود المطلق والعدم قابلية المحل بناء على ان  
جميع المفهومين قابلة للوجود المطلق فيعتبر في مفهوم  
لفظ العدم تلك القابلية فصار تقابل العدم والملكة  
**قال الشارح** فكقولك بصير واعى للحسن **اقول** لا يخفى  
بعد ما حققناه ما فيه اذ ليس يعتبر في مفهوم لفظ العمى  
القابلية بحسب الشخص والاصح اطلاقه على الاكتم والفقر  
والمعتبر في العدم والملكة المشهور في ذلك ولا يكفي  
الانتساب الى المحل كذلك بل الصواب التمثيل بالحجة و  
الكويفية بالنسبة الى الحسن **قوله** قدس سره فهو قابل  
للاستنارة بحسب **اقول** لا يخفى ان مفهوم المظلم لا يصدق  
على ما كان من شأن جنسه الاستنارة حتى يصدق  
على الهواء الصريف بل المعتبر في مفهومه ان يكون من شأن  
نوعه بل شخصه لاستنارة فلا يصدق على الهواء قال المحل  
حال عنه وعن مقابله الذي هو المضى **قال الشارح** كقولك  
لهذا المعدوم هو بصير واعى ذلك لان المعدوم لا يصف  
باستعداد البصر لا بشخصه لا بنوعه وحينئذ **قوله** فيجب ان  
المص جعل الخلو مقابلا لعدم المحل وفيما له فاخلوا الذي  
كان من جهة عدم المحل بحيث لو وجد كان متصفا باحدهما



ليس خلوا المراد **هنا قال المص** واخص منه بحسب العارض جعل  
المقابل اعم بحسب الذات واخص باعتبار عارض للمقابلة فان  
اراد بالذات ما صدق عليه فلا اعمية وان اراد المفهوم  
الكلي الذي يعرضه للمقابلة **الله** لان يريد مفهوم شئ مثلا  
وظاهر ان ليل الكلام في اعمية مفهوم الشئ مثلا على ان يكون  
المنفصل لا اربعة هو مفهوم شئ مثلا بل المفترق في مفهوم  
المقابل لا مفهوم اخر بل الصواب ما حققه قدس سره من ان  
الاعم هو مفهوم المقابل لانه المقسم والاحصل ايضا هو مفهوم  
المقابل لانه المقسم والاحصل ايضا هو مفهوم المقابل لكن  
يختلف باعتبار العموم فالاحصية من جهة مفهوم المقابل  
من حيث هو بان يكون من جهة القضية الطبيعية التي موضوعها  
طبيعة المقابل والسالبة الجزئية من جهة المضائيف  
والحاصل ان بعض المفهومات قد يكون فردا وجزئيا  
لقسمته كمفهوم الكلي بالقياس الى الجنس والسالبة الجزئية  
التي موضوعها المضائيف ليست متعارفة لان الحكم  
وان كان على ما صدق عليه الموضوع لكن على ان يكون  
ما صدق عليه الموضوع ليس بمفهوم المحمول ولا  
من جزئياته واما الاعمية من جهة المقابل فباعتبار  
الصدق الذي ماله الموجبة الكلية المتعارفة من جانب

الاخص والسالبة الجزئية من جانب الاعم هكذا ينبغي ان  
يفهم هذا الموضوع فتأمل **قوله** قدس سره منع الكبرى  
لان الاجتماع المعبر في الكلية والجزئية هو الاجتماع في  
الوجود والمبا في المقابل هو الاجتماع في المحل الواحد ومن  
البين ان الاول لا يستلزم الثاني **قال** الشارح القول  
في الواحد بالقياس الى الكثير هذا يدل على ان المراد بالوحدة  
والكثرة عند قولهم فلان الوحدة مقومة للكثرة معناها  
المصدرى لا الواحد والكثير وبتوجيهه كيف يصلح ان يكون  
تعليل القول المص واحد يقابل الكثير لا يقال فاذا اثبت  
نفي المقابل بين الوحدة والاجتماع بقياس عليهما الواحد  
والكثير لانا نقول ما ذكره في الوحدة والكثرة بحري بعينه  
في الواحد والكثير فالعرض لحال الوحدة والكثرة مست  
مستدرك في المقصود **قوله** قدس سره لان اعتبار صدق  
على افراده غير اعتبار اضافته **قوله** هذا مسلم لكن من  
اعتبار الصدق على الافراد يلزم اعتبار الاضافة على ما  
لا يخفى على المتأمل **قوله** قدس سره وذلك لا يستلزم كونه  
مستلزما الحقيه اما اولافلان كونه مقتضى اثبات الوجود  
انما يتوقف على كون الوجوب له مدخل فيه من جهة العلوية  
في الجملة وقد منع ولا ثم على كونه فاعلا مؤثرا وقد منع



ثالثا ولا توقف له على كونه فاعلام مستقلا حتى يلزم <sup>عنه</sup>  
 الاستلزام فهذا منع مقدمة له يدعيها المستدل و  
 لا يتوقف مطلوبة ايضا عليها واما ثانيا فالان هذا منع  
 مقدمة ضرورية لان استلزام الوجوب للوجود <sup>ولله</sup>  
 ولله ضرورة كيف يمكن القول بتخلف الوجود  
 عن الوجوب حتى يتحقق الوجوب في زمان ولا يتحقق <sup>الوجوب</sup>  
**فيه** <sup>قد</sup> قد ستر قلنا هو عين الوجود الحاصل ومقدم  
 على الوجود المطلق وقوله في الحاشية الاخرى المراد منها  
 التقدم على الوجود المطلق وذلك **حق** <sup>قول</sup> في نظر لانهم  
 قالوا الشئ ما لم يجب له يوجد والمعنى ان الوجوب متقدم  
 على الوجود الخاص الذي كان الشئ موجودا به وظاهر  
 ان موجودية الواجب انما هو بالوجود الخاص لا المطلق  
 لان غرضهم من اثبات عينية الوجود ان يكون الواجب موجودا  
 بنفسه لا بامر زائد حتى يكون اعلى مراتب لوجود فالحق  
 فيه ان كونه <sup>تعا</sup> واجبا متقدم على كونه موجودا على ذاته  
 فلا يندفع الابطال بما ذكره في الجواب في الموضوعين **اقول**  
 بل الحق في الجواب ان يقال ان كون تلك المفهومات عين الواجب  
 ليس معنى العينية من حيث المفهوم اذ كيف يقول عاقل المفهوم  
 المتغايرة من حيث الماهية بل المتباينة في الصدق عين ذاته

واحدة بل مرادهم من ذلك على ما صرح المحققون ان ذاته  
 تعاقبا بمتاب تلك الصفات ويرجع كلامهم الى نفى الصفا  
 واثبات لوازمها ومعنى كلامهم ان الوجوب متقدم على الوجود  
 تقدم احدا لا اعتبارا بين على الاخر لان ذاته من جهة انه مبدأ  
 الازمان وجود ومن جهة انه مبدأ الترجيح ارادة ومن جهة  
 انه يساوي اطرافا عنده قدرة وقس على هذا ولا شك  
 ان هذه المفهومات اعتبارية زائدة على ذاته وليس فيها والتقدم  
 والتأخر انما هو بين تلك الاعتبارات لا بين الذات ونفسه  
 قائل **قال** المشرح وهذا انما يتم لو ثبت ان اثبات الوجود  
 امر وجودي **اقول** فيه نظر لان الكلام على كون الوجوب  
 فاعلا للوجود وثباته وظاهر ان مفيد الوجود لا بد و  
 ان يكون موجودا بالضرورة وكون الوجود وثباته امرا  
 اعتباريا لا يضر ذلك بل ان نسبة الوجوب للوجود وثباته  
 انه اوجد الوجود وثباته بل انه اوجد الماهية وافادها الوجود  
 في الزمان المستمر ولا شك عاقل في ان المفيد للوجود <sup>لك</sup>  
 المعنى لا بد ان يكون موجودا **اقول** قد ستر ان اراد الوجود  
 الخاص تختار انه عين الحق قد علمت ما عليه وعلمت ما فيه من  
 التحقيق **قول** وجوابه ما عرفت ما في الجواب وما هو الحق  
 فنذكر <sup>وتدبر</sup> **قول** قد ستر وان فسر بما ذكرنا وطبقا <sup>للسل</sup>



عليه انضحت الملائمة **اقول** فيه بحث لان قوله لو كان  
ثبوتيا لاستكانه اتفاقية والاتفاقية لا يصير لزومية  
ياخذ المقدم في التالي وجعل التالي مركبا منه ومن ثالي  
الاتفاقية لان عدم استلزام المقدم للجزء الذي هو ثالي  
الاتفاقية مستلزم لعدم استلزامه للمجموع المركب  
منه ومن نفسه ضرورة ان استلزام الشيء للكل لا  
ينفك عن استلزامه للجزء وقد علمت انه غير مستلزم للجزء  
الذي هو ثالي للاتفاقية ونقول ايضا التالي مركب  
من نفس المقدم ومن شيء لا يكون لازما له والمقدم  
لا بد ان يكون له علاقة واحد من جزئي التالي وظاهر انه  
لا علاقة بينه وبين ما لا يكون لازما على ان نقول احد  
جزئي التالي غير لازم والاخر نفسه وشئ منهما لا يكون  
لازما فكذا المجموع وفيه ما فيه **قول** قدس سره ولا يستلزم  
ذلك كون وجوب الوجوب ثبوتيا وان كانا متوافقين  
في المهية **قول** فيه نظر لانه على تقدير التوافق في المهية  
لا يجوز الاختلاف في كونها حقيقية او اعتبارية ما والا  
فلان الاعتباري بمعنى الممتنع اي ما ليس شيئا بالوجود  
لذاته فلا يجوز الاختلاف بها واما ثانيا فلان الامور  
الاعتبارية لا توجد في موصوفها وجودا عينيا ولهذا

بينوا كون

بينوا كون لوازم الماهية اعتبارية صرح بذلك جميع  
المحققين وقالوا الوجوزنا ذلك لزما تجوز كون الجسم  
ايضن ببياس معدوم ومتحركا بحركة معدومة وذلك  
سفسطة ظاهرة البطلان **قال الشارح** واما ان التفسير  
انه زائد **قول** في تقرير الشارح مصادرة على المطلوب  
وذلك لانه اثبت كونه زائدا بقياس استثنائي والمستثنى  
فيه يقتضي التالي والتالي هو مجموع كونه ثبوتيا زائدا و  
ظاهرا استثناء كونه ثبوتيا زائدا متضمن لكونه زائدا  
وهو عين الدعوى ولعل ما ذكره قدس سره بقوله  
هذا التعليل ليس بصحيح **الحاشية** الى ما ذكرنا وقولنا في  
الحاشية الاخرى قد عرفت في الحاشية السابقة ما ينبغي  
به هذا ويتم قول الشارح اشارة الى ما مر منه من توجيه  
اللزومية من ضم الوجود الى الزيادة وقد علمت ما عليه  
**قول** قدس سره فيه بحث لان بداية العقل حاكمة بان الشيء  
ما لم يكن متقدرا او لانه يوجد له صفة وجودية **اقول**  
ما مر منه قدس سره ان ثبوت الوجود للماهية ليس متأخرا  
بالذات عن وجود الماهية والالزم تأخر الشيء عن نفسه  
وقال به الامام الرازي فالمراد ما عدا صفة الوجود و  
لا يخفى ان بداية العقل حكم بعدم الفرق بين الوجود وغيره



فالصواب ما حققناه المتأخرين من ان ثبوت الشيء للشيء  
يستلزم ثبوت المنبث له بمعنى انه لا ينفلك من ثبوت  
المنبث له كثبوت البياض للجسم عينه كثبوت الوجود للماهية  
او متقدما على ثبوت المنبث له كثبوت الصفات السابقة  
على الوجود كالوجوب لا مكان وغيرهما **قوله** قدس سره  
اي موجودا خارجيا هذا بناء على جعلنا لزومية على ما  
مر وقد عرفت ما عليه **قوله** قدس سره السرفية انه اعترف  
نفسه الخ قال بعض المتأخرين ههنا نكتة وهي ان مكان  
الملزوم بدون مكان اللازم يستلزم مكان وجود الملزوم  
بدون اللازم وهو ينفي الملازمة بينهما والحل ان مكان  
الملزوم وانما هو بالقياس اليه اعني ذات الملزوم لا امكانه  
بالقياس الى ذاته ولا يتوهم ان هذا قول بالامكان بالغير  
فان ذلك ان يجعل الغير بحيث تسوى نسبة ذاته الى الطرفين  
وما نحن فيه امكانه بالقياس الى الغير لا امكانه في ذاته  
بسبب وجوده في ذاته ما بينهما انتهى كلامه **قوله** في حله بوجه  
اخر امتناع الانفكاك المعتبر في اللازم اعلم من ان يكون ذات  
موضوع الملزوم مقصنيا له او غير واعلم من ان يكون  
ذلك ذاتيا او امتناعا واقعا واذا كان كذلك فامكان  
الملزوم لذاته وامتناع لازم لذاته لا يقتضي امكان تحقق

الملزوم بدون اللازم لا بالنظر الى ذات الملزوم امكانا  
ذاتيا ولا ينفي ذلك عدم امكان تحققه بدون النظر  
الى ذات اللازم وبجانب الواقع ولعل الملزوم ههنا مقصفا  
ذات اللازم او امر منفصل وكان لزوما واقعا لا ذاتيا  
ولا ينبغي ان الوجه الثالث للحل وان كانت متقاربة لكنها  
متفاربة فتأمل **قوله** قدس سره اذ كيف يقوم صفة الشيء  
لا يقال الامكان الاستعدادي صفة لمهية الحادث  
مع قيامه بمادة الحادث لانه لا نقول الاستعداد صفة  
المادة لا الحادث وانضا الحادث به انضاف بالعرض وكما  
وصفنا بحال المتعلق **قوله** قدس سره ومن حيث انها نسبة مبدئية  
ملاحظة خصيصة المنتسبين داخلية في المجموع **اقول** لا يخفى  
ما في هذا الجواب من السماجة فان اختلاف الملاحظة لا يصير  
سببا لجواز كون شئ داخل في امر غير متأخر عنه بالذات  
خارجا متأخرا عنه بالذات بل نقول خصوصية النسبة  
بخصوصية الطرفين فاذا اعتبرنا جميع النسب المخصوصة من حيث  
انها مخصوصة لمحوطة بين الطرفين المخصوصين كانت هذه  
النسبة من حيث تغلقها بالمنتسبين المخصوصين داخلية في  
ذلك المجموع المعتبر على هذا النحو فكيف يكون متأخرا عنه  
بهذا الاعتبار خارجا ايضا وسيجي في بحث تناسلها



اجزاء الجسم في الفن الثاني ما يضمن به هذا الاشكال و  
لا بأس بان نذكر ههنا ايضا وتفصيله انه ربما يستشكل و  
يقال في كل ما كان غير متناه بمعنى لا يقف كمقدوراته تعالى  
ان كل ما يمكن ان يكون مقدورا له تعالى اما ان يكون متناهيا  
او غير متناه فعلى الاول يكون عددا معينا فاذا وصل القدرة  
الى هذا العدد يلزم ان لا يكون ما بعده مقدورا له بل يلزم  
انقطاع قدرته بعده هذا خلف وعلى الثاني يلزم امكان غير  
المتناهي والجواب بان الجميع الذي كان كل واحد منها ممكنا اعم  
من ان يكون معا او بدلا والجميع الذي كل واحد منها بدلا كان  
غير متناه والجميع الذي كان كل منها ممكنا معا متناه ولا  
محدور في شئ منهما مما لا يسمي ولا يغني لان لنا ان تختار الذي  
كل واحد منها ممكن معا والتزام تنهايهما يقضي الى القول بانه  
اذا وصل القدرة اليه فلا يمكن وجود شئ اخر لا بعد انقضاء  
شئ مما وجد ولا يخفى ما فيه **واقول** في الجواب عنه ان قولكم الجميع  
الذي لا يمكن الزايد عليه اذ احللناه يرجع الى قولنا الجميع الذي  
كان ممكنا ولا يمكن الزايد عليه وح من كان بجواز عدم التناه  
بمعنى لا يقف وعدم جواز التناهى بحسب التناهى بحسب الواقع  
وبالفعل بقول قولكم المجموع الذي كان ممكنا يستلزم كونه  
متناهيا بالفعل اذ عندنا ان المتناهي غير ممكن وقولكم

الزائد عليه غير ممكن يستلزم كون ذلك المجموع غير متناه  
بالفعل اذ عندنا ان كل متناه كان ممكنا فقولكم الجميع الذي  
كان ممكنا ولا يكون الزايد عليه ممكنا في قوة قولنا الجميع  
الذي كان متناهيا وغير متناه هل هو متناه او غير متناه  
وكان هذا المفهوم مما لا مصداق له في نفس الامر وذلك  
كما يقال في المشهور لو فرضنا شيئا كان وجوده وعدمه  
مستلزما للحال فهل ذلك موجودا ومعدوم والجواب  
ان هذا المفهوم لا مصداق له في الخارج ولا في الذهن  
بحسب الواقع فكذا ههنا نقول جميع النسب التي لا يمكن الزايد  
عليه لم يلزم دخول هذه النسبة فيه ويمكن الجواب عنه بوجه  
اخر وهو ان يقال هذه النسبة التي بين الجميع وجزئنا  
تتحصل وتتحصل بعد اعتبار الجميع ان كان من جهة  
ملاحظة احاده لذواتها مفصلة فغير ممكن وان كانت  
بوجه عرضي فلا نسلم ان هذا وجود ذهني له فقامت **قال**  
الشارح وهو موضع نظر وبجنا **اقول** هذا النظر على ما  
وجهه في الحاشية يمكن الجواب عنه بانه غير ضار للمقصد  
اذ كون وجوب وجود الوجوب نفس الوجوب كما يمكن  
في الوجوب المتأخر يمكن في الوجوب لذى هو العلة نعم  
دفعه بما حققناه من ان الوجوب لو كان قائما بذاته كان



كان وجوباً بنفسه وان كان قائماً بغيره كان وجوباً  
بغيره لا بنفسه والغير واجب به سواء كان من العلة  
او المولود لو كان واجباً فلا بد ان يكون واجباً بوجوب  
قائم به لا بنفسه لان نفسه صفة للغير وكان الغير واجباً  
به فتذكر **قال** والا لكان قبل وجوده وجوداً ما واجباً او  
ممتنعاً **اقول** فيه متناقضه لا ينبغي لان هذا لا يصلح في القديم  
فالاولى ان يقال سيجي ان الامكان علة للافتقار والشيء  
صار ممكناً فاحتاج فوجد فوجد ولا هو به له في الاعيان  
لا يقوم بالماهية حتى يكون ذلك بعد انضمامها بالوجود <sup>الظاهر</sup>  
ان هذا منه اشارة الى ما قاله بعض المتأخرين من ان ثبوت  
الشيء للشيء انما يكون فرعاً لوجوده في نفسه لو كان من قبل  
ثبوت الاعراض لمخالها وحاصله التخصيص بالحلول دون  
مطلق الثبوت المتناول لثبوت المحل لكنه خلاف ما صرح به  
**قال** الشارح الامكان على تقدير عدميته لما يمكن متأخراً  
في الخارج **اقول** الاضرب ان يقال لو كان تأخر الامكان عن  
الوجود بحسب وجود الذهني فتقدم عليه لا يكون الا في  
الخارج وحسب ثبوت ان يقال في الجواب ان كلامهما انما هو  
بحسب الذهني لكن باعتبارين على ما سيذكره الشارح وح  
لاحض الى ما ذكر من الايجاب في البين وعلى الاعتبارين

اشارة الى ما سيجي في بحث ان علة الحاجة هي الامكان  
دون الحدوث وذلك بان الامكان والوجودان غير  
في أنفسهما اي لو حفظا من حيث المفهوم كان الوجود <sup>مقدماً</sup>  
على الامكان ضرورة تقدم الطرفين على النسبة وكيفية  
وان اعتبرنا من حيث انضمام المحل بهما فانضم الماهية بالامكان  
متقدم على انضمامها بالوجود اذ ما لم يتصف المفهوم  
بالامكان لم يفتقر الى العلة ولم يوجد العلة وما لم  
يوجد العلة لم يوجد اي لم يتصف بالوجود وهذا هو  
توضيح ما ذكره **قدس سر** وللبحث محال ويتسع اشارة  
الى ان قوله فالموصوف بها الماهية من حيث هي لا المتصفة  
باجد الوجودين ما مر اليه الاشارة في كلام العلامة  
في الحاشي من ان المحال ان يتصف الماهية حين العدم بالصفة  
النبوتية واما انضمامها لها متأخراً عن وجود موصوفها  
خارجاً او ذهاباً فغير لازم وقد رد عليه قدس سر  
بقوله فيه بحيث لان بدية العقل حاكمه بان الشيء ما لم يستقر  
اولاً وبالذات لم يوجد له صفة وجودية انتهى والتخصيص  
بالوجودية احتراز عن السالبة بزعم المتأخرين من المتوهمين  
ان الموجبة السالبة المحمول مستثناة عن هذه القاعدة  
وهو مناف للمبداه نصيب الشيخ على ان الموجبة من حيث



انها موجبة تقضي وجود الموضوع ولا مدخل في ذلك  
لخصوصية المحمول **فقد** قدس سره ثم قال والاولى ان يقال  
ما ذكره من المحال ينشأ من كونه وجوديا لا ينحى على  
الشأهران هذا هو ما ذكره الشارح بقوله ولبقائل  
ان يقول اللازم وهو تقدم الوجود على الامكان والمراد  
بالمحال في عبارة المص ما ذكره الشارح بلفظ اللازم  
وح يظهر ان ما ذكره المص اولاً ثم اورد عليه ورجع  
عنا الى جواب اخر هو ما اوردده الشارح اخر ابعاد رد ما ذكره  
المص اخره واستحسنه فكلام المص وكلام الشارح ههنا  
ينعكسان في الورد والقبول **قول** قدس سره فالتقصير  
للمناقاة زيادة مباينة هذا وجه وجيه لكن الاوجه  
ان هذا جواب لسؤال مقدر وذلك كما يقال مقصودنا  
بحصل مجرد صدق قولنا لا امكان له على امكانه لا بان  
يصدق ان ما كان امكانه لا امكان له وذلك متصور  
فيمكن على تقدير الاستيذان بين الاعدام ايضا فمخ عدم  
النمايز ليس في اصل دعواه وان كان ضاراً في خصوص  
التقرير المذكور وحى بحاجته لانه لا تضاد بينهما اذ بينهما  
مناقاة فالجواب المذكور لا يحسم مادة الاشكال بل يحسم  
لقلع مادة الاشكال الى هذا فهذا ليس بحجج التأكيد

بل لان قلع باب الاشكال يحصل به **قول** قدس سره غايته  
في الباب انه لا يكون معارضة بالمثل لعدم التماثل في المقدار  
والصورة وذلك لان يقال احد النقيضين يجب ان يكون  
عدميا فلو كان الوجوب الذي هو نقيض الامكان وجوديا  
وجب ان يكون الامكان عدميا وظاهر ان هذا التقدير  
للمعارضة لا يكون موافقا للدليل بالتقرير الثاني في المادة  
ولا في الصورة **اقول** ان كان المراد انه يمكن المعارضة على وجه  
لا يكون تاما في الواقع ولا على المستدل فلا شك انه يمكن  
ذلك بالمثل ايضا على ما قرره الشارح لكن يرد عليه ما اورد  
من ان التقابل قد يتحقق بين الوجودين وان كان المراد  
يمكن ان يعارض بوجه كان تاما في الواقع وعلى المستدل  
في متوجه ان كون الوجوب نقيضا للامكان متقدما له ليس  
صادقة في نفس الامر ولا بزم المانع اذا قرر الدليل بالوجه  
الثاني اما الثاني فظا واما الاول فلان التناقض لا يتحقق  
الا بين اثنين فلا يمكن ان يكون كل من الوجوب والامتناع  
نقيضا للامكان وايضا لو كان كذلك لارتفع النقيضان  
على ما قرره الشارح لا يقال اراد بالمعارضة لا بالمثل ما  
قرره الشارح واورد عليه ان التقابل يتحقق بين الوجودين  
لا ليس بالمقدما المذكورة في الدليل بل بظواهرها لانا نقول



بعد التزل عن ذلك وتسليم انه ليس بالمثل انه لا شك  
انه يتحقق بينه وبين الدليل المماثل في الصورة وقد حكم  
قدس سره انه لا مماثلة في الصورة ايضا **قوله** فلم لا يكون  
الامتناع وجوديا وكونه امر معدوما لاينا في وجودية  
**اقول** فيه نظر لانه قد بين قدس سره كون احد النقيضين  
وجوديا بالثبوت بانه لو كان كل منهما معدوميا لزم ارتفاع <sup>النقيضين</sup>  
ثم اورد عليه التطر بان ارتفاع النقيضين بحسب الوجود  
في الخارج ليس محال وعلم مما نقلنا وفررنا ان بناء الدليل  
بهذا التقرير على انه لا بد في التناقض ان يكون احد النقيضين  
موجودا في الخارج والاخر معدوما فيه حذر اعز لزوم  
اجتماع النقيضين وارتفاعهما وحي لو كان الامتناع  
وجوديا امتنع ان يكون معدوما في الخارج والتالي  
باطل ضرورة كونه وصفا للممتنع الوجود في الخارج و  
عند هذا ظهر ضعف قوله ولو سلم فلا يلزم كونه موجودا  
في الخارج نعم لو لم يكن الاستدلال مبينا على ما قبله  
قدس سره من لزوم الاجتماع والارتفاع بل على التناقض  
انما يكون بين الشئ ورفعه لانه يتوجه ما قلنا **قوله** قدس سره  
واما حصيل التناقض بالقضا **يا اقول** فيه نظر لان الامتناع  
واللامتناع ليسا من قبيل القضا با كيف والكلام في

في كيفية عارضة للنسبة التي في القضا يا انفسها بل  
الصواب في توجيه قول الشارح عدم دخول التناقض  
في تقابل الايجاب والسلب ان يقال مراده انه يلزم عدم  
دخول افراد المتناقضين في مفهوم تقابل السلب  
والايجاب ويلزم ان يتحقق فرد من التناقض لغيره  
في تقابل السلب والايجاب مع انهما متساويان وبقيها  
شئ وهو انه كيف يصح القول بتحقيق التناقض بدون  
الايجاب والسلب كما في المثال الذي ذكره وتوجيهه انه  
ان لم يجوز ورود السلب على السلب فالامتناع ليس نقضا  
للامتناع بل لثبوت وان جاز ذلك بناء على ما قيل نقض كل شئ  
سلبه حتى يكون نقض سلب سلب لايجاب على ما التزموا بعض  
من فاضل المتأخرين فالمراد بقولهم ان المتناقضين لا بد ان  
يكونا أحدهما وجوديا والاخر معدوميا ان يكونا أحدهما سلبا  
للاخر فالآخر بالقياس اليه وجودي ورود السلب **قال**  
لا يقال ما ذكره الامام العلامة حل لانه نقض اجمالي لا ينحى  
على المناظر ان النقض اجمالي ذكر وان المشهور مقابل  
الحل مثلا يقال هذا جواب بالنقض اما النقض بالحل فهو  
كذا وايضا ما ذكره الشارح في حل لا يقال منع ونقض  
تفصيلي والمذكور في معرض الدليل سند المنع وعلى اي وجه



كان ما ذكره قد ستر في توجيه النقص الاجمالي بان صحة  
الدليل بجميع مقدّماته مستلزم للحال لانه متى صحّت  
المقدّمات بأسرها صحّت المقدّمات المعينة ونضمها مع مقدّمات  
مفصّلة وقد نتج المحال كان راجعا في الحقيقة الى اثبات بطلان  
المقدّمات المعينة فلا بد ان يرجع الى المنع والسند والى  
الاستدلال على نقيض المقدم ضار معارضته في مقابلة  
دليل المقدّمات والانه هو مرجع بين النقص الاجمالي والنقص  
التفصيلي وخطب بينهما ولا ضرورة داعية اليه لا يذكره  
الشارح وقد عرفت فساد فتأمل قوله قد ستر فلا بد من  
تعميم الدليل والحكم اما الدليل فبانه لا يخص عند قولنا ما  
يثبت لاحد النقيضين من الوجود والعدم يثبت للآخر ما  
ينافي بخصوص الوجود والعدم اما الحكم فلان تعميم الدليل  
يستلزم تعميم المدلول وهو ظاهر قوله قد ستر فراجع  
محصل الكلام الى ان احدهما يجب ان يكون وجوديا والآخر  
يجب ان يكون عدميا وذلك لانه لو كان كل منهما وجوديا  
يلزم اجتماع النقيضين كما انه على تقدير كون كل منهما عدميا  
لزم ارتفاعهما وقد عرفت ما فيه **قال** الشارح وفي  
الحواشي القطبية في هذا التقسيم لانه كقسيم الانسان  
الى الانسان والانسان الكاتب **اقول** في الجواب عن النظر

ان هذا انما يكون كقسيم انسان الى الانسان والانسان  
الكاتب لو كان المقسم هو ممكن الوجود في نفسه اما اذا  
كان ممكن الوجود في الجملة سواء كان الامكان باعتبار  
وجوده في نفسه ووجوده لغيره على ما هو الظاهر فلا  
لا يقال لما كان ممكن الوجود في نفسه كان اعم كما ادعاه المص  
هـ فكان ممكن الوجود في الجملة مساويا لممكن الوجود  
في نفسه فكان في حكم تقسيم الشئ الى نفسه وغيره الذي هو تقسيمه  
كقسيم الانسان والانسان الكاتب ولعله هو المراد  
بانه كقسيم انسان الى الانسان والانسان الكاتب مع ان المقسم  
لا بد ان يكون اعم من قسميه الاقسام لا بد ان يكون متباينة لانا  
نقول يمكن ان يجعل تقسيم اعتباريا لا حقيقيا وكفى  
فيه اعمية المقسم حيث المفهوم ولا ينافي هذا مساواة له  
في الصدق وكذا يكفي فيه عدم اجتماع الاقسام بالذات  
وبالاعتبار معا وههنا وان اجتمع القسمان اذانا لكن  
يتخالفان اعتبارا ولو سلم فلم لا يكون مثل تقسيم الماهية  
الذي يرجع الى تقسيم اعتبار الماهية وح يكون المقسم  
اعم بالحقيقة حال ممكن الوجود واعتبار ويكون التقسيم  
حقيقيا يتباين فيه الاقسام فتأمل وكان المقسم اعم  
من اقسامه بحسب الصدق ايضا وح لا بد من حمل ممكن



الوجود لغيره على ممكن الحلول في الخارج حتى ينحصر  
 بالصورة والاعراض **قول** قدس بنا على عدم اجزاء  
 التسليمية يعني لا شك ان التطبيق فرع وجود الاجزاء  
 منفصلا وظاهرا وجودها مفصلا لا يكون في الوجود  
 لا امتناع استغناء الامور الغير المتناهية مفصلا في الوجود  
 ولا في الخارج لان في كل زمان اعتبار التطبيق لم يوجد من  
 السلب لبعض متناه ويمكن ان يقال التطبيق يمكن ان يكون  
 باعتبار وجود كل جزء في زمان والتطبيق في كل زمان  
 لا يقتضي وجود التطبيقين تمامهما في زمان التطبيق بل  
 يكفي في ذلك وقوع كل في زمان غاية الاحراز التطبيق يكون  
 على سبيل التعاقب في جميع المدة الغير المتناهية وان كان  
 اعتبار في زمان متناه **قال** الشارع لجواز اقتضاء العلة  
 النامة ولو في الطرف الوجود وان لم ينت الى حد الوجود  
**اقول** يمكن تقرير الدليل بوجود تلك الاول وهو المشهور  
 ان يقال لو لم يجب وجود المعلول عند وجود العلة النامة  
 فرضنا وقوعه معها تارة وعدمه معها اخرى بمعنى  
 ان الفرض انه يوجد مع وجودها في وقت ثم بعدم  
 معها في وقت اخر فنقول وقوعه معها في الوقت الاول  
 وتخلفه عنها في الوقت الثاني ان لم يكن بمرجح وجد في

في الوقت الاول ولا يوجد في الوقت الثاني فذلك ترجح  
 بلا مرجح وكما محال وان كان بمرجح فمخصص بالوقت الاول  
 لم يكن ما فرضناه علة تامة كذلك ولا يتوجه عراض العلة  
 على هذا التقرير روح يتوجه عليه عراض اخر اورده بعض المحققين  
 بانه عدمه بعد وجوده لعله فيمتنع لذات المعلول ولا يلزم  
 من الانقلاط لان المعبر في الممكن بالذات ان يجوز الوجود المطلق  
 والعدم المطلق ولا ينافي ذلك ان يمتنع له الوجود المقيد  
 بكونه بعد العدم الطاري نظير ذلك ما مر في العود فانه  
 لكونه وجودا مقيدا يجوز ان يكون متمنعا لذات الممكن لكن  
 الوجود المطلق جائز له وكما قالوا في جواب شبهة من قال بان  
 الزمان واجب لذاته على ما يجيء في بحث الزمان والثاني انه  
 لم يجب فرضنا وقوعه معها في وقت معين ثم نقول وقوعه في  
 ذلك الوقت لا قبله ولا بعده معها ان كان بمرجح فمخصص بذلك  
 الوقت لزم خلاف المفروض وكون العلة النامة ليست تامة  
 وان لم يكن لزم ترجح بلا مرجح ولا يرد اعتراض العلامة عليه  
 ولا مانعنا عن بعض المحققين لكن يتجه ان ترجح هذا الوقت  
 على الوقت الاخر بناء على انه لو لم يوجد في الوقت الاول حتى  
 يجيء الوقت الثاني مع تمام العلة في الثاني لفر ترجح العدم الذي  
 هو مرجح على العدم الذي المعلول مع العلة النامة لا شك



انه يصير راجح واولى وان لم يكن واجبا واما ترجيحه على  
الوقت السابق فلاجل ان العلة لم تتم بعد فيه وان اراد السابق  
الذي كان العلة تمامه بمنع جواز وقوعه بعد لما مر انفا  
من ان المختلف كان ترجيحا للرجوح والثالث انه لو لم يجب  
كان كل من الوجود والعدم جائزا معها فوقع الوجود وان  
العدم ترجيح بلا مرجح واعتراض العلامة بنوجه عليه يرد  
عليه ايضا انه لما كان العلة التامة للوجود متحققة دون  
العدم لانه عدم علة الوجود يكفي هذا للترجيح **قول قدس**  
فليس دلالة عليه **قول** يمكن الاستدلال عليه بما سبق من المقدمة  
الاولى مع المقدمة الثانية وذلك بان يقال المعلول ما لم يصح  
اولى بالعلة التامة لم يوجد لامتناع ان يكون مع السبب التام  
كهولامه في اتحاد المعلول وتلك الاولوية لا تنفك عن  
الوجوب بناء على ما مر من المقدمة من ان المعلول يجب وجوده  
من العلة التامة حتى يوجد **قول قدس** فلو استفيدت  
الاولوية منها ومن غيرها يلزم **قول** في نظر لانه ان اراد امتناع  
ان يكون حاله مع كمال الامع امتناع ان يكون حاله مع كماله  
لامع بان لا يكون السبب ولا ما يقوم مقامه من الغير فامتناع  
مسلم لكن لزومه ممنوع وان اراد امتناع ان يكون حاله مع  
كمال الامع مطلقا سواء اقيم الغير مقامه ولما فهو ممنوع

ويرد على قوله قدس لكن يرد ما ذكره العلامة ان ما ذكره  
وسيجي بندفع بان ذلك الغير هو الذي يحصل منه الاولوية المستهينة  
الى حد الوجوب فان الاولوية ما لم ينسب الى حد الوجوب لم يحصل  
الممكن به بالدليل الذي مر انفا في العلة التامة **قول قدس**  
ان احمى كلامه على هذا اي اذا حمل كلامه صلب فان قيل على انشا  
الاولوية المطلقة من وجود بعض العلل فقط لا الكافية على  
ما يفهم من جواب الشارح حيث قال ولو سلم لكن لا يكفي ايضا  
لكان المنع الذي ذكره في الجواب مكابرة لانه منع مقدمه بدية  
**اقول** في نظر لانه مراد الشارح بالاولوية اولوية الوجود بالقياس  
الى عدمه بان يصير الوجود راجحا على عدمه بحسب ما يقع فظاهرا  
انه لا يحصل تلك الاولوية من العلة التامة لان المعلول ح  
كان باقيا على عدمه فالرجحان بهذا المعنى كان للعدم بعد  
ولم يصير الوجود راجحا بهذا المعنى بعد حتى لا يوجد تمام العلة  
فيمحصل الاولوية بالقياس الى عدم تحققه بعد لا بالقياس  
الى عدمه والكلام فيه ويمكن الجواب عنه بان كلام المجيب صريح  
في ان المراد مطلق الاولوية المتناول الغير الكافية والاولوية  
انما تكون غير كافية اذا كان بمعنى القريب بالقياس الى ما قبله لا  
الاولوية الحقيقية اي الرجحان بحسب نفس الامر لا ينفك عنها  
الكفاية والوقوف لانه يستلزم جواز ترجيح المرجوح مع كونه من



وهو ظاهر الاستحالة وقد صرح به قدس عند نفى الاولوية  
الذاتية في الحاشية المصدرة بقوله كيف لا ينافي المشتبه  
على حديث كفت الميزان فاستطر هذا ولا يخفى ان قوله فان قيل  
معارضة لما ادعاه من ان الاولوية وجوبية لا ينفلك عنها  
الوجوب انت جدير بان الحق في جوابه ان ما ادعينا هو ان  
الوجوب لا ينفلك عن الاولوية الناشئة عن السبب التام  
ولا ينافي ذلك تفكاده عن الناقض على ان الكلام في الاولوية  
بحسب الواقع ونفس الامر وقد عرفت انه لا ينفلك عن الوجوب فتأمل  
**قال** الشارح وقد كان لامع السبب على حد التساوي فتمع السبب  
خرج عن حد التساوي **قول** في بحث اذ المراد بالتساوي ان كان  
هو التساوي بالنظر الى الذات الذي هو حقيقة الامكان  
فالمعلول من جهة السبب لا يخرج عنه بل هو لازم لذات الممكن وان  
كان هو التساوي بحسب الواقع ونفس الامر فهذا التساوي ليس  
يثبت للممكن في شيء من الاوقات كيف لو ثبت للتساوي بهذا المعنى  
يلزم خلو عن النقيضين ضرورة ان كل ما وقع من الوجود  
والعدم كان اولي بالقياس الى الآخر ولا يكون مساويا  
للاخر والحاصل ان لو كان موجودا او معدوما كان  
الوجود راجعا على العدم او بالعكس فلم يكن مساويا وقد  
فرض التساوي ههنا **قول** قدس يعني لما كان الطرف

المرجوح ممتنع الحصول الى قوله وذلك خروج عن النقيضين  
يرد عليه ما اوردته في الحاشية المصدرة بقوله لا صواب  
في ذلك اذ ليس في ذلك الخروج عن النقيضين سواء كان على  
سبيل الاجتماع او على البديل والمحال هو الاول دون الثاني  
ودون القدر المشترك بينهما **قول** الصواب في تقرير الدليل  
انه لو امتنع العدم مثلا وليكن بالوجود واجبا فرضنا عدا  
وقوعه حينئذ فيلزم الخروج عن العدم لانه ممتنع والممتنع  
غير واقع وعن الوجود معاد في الفرض انه غير واجب غير واقع وهو  
مح مح فيكون عديمه ممتنعا لا ممكنا اذ الممكن لا يلزم من فرض  
وقوعه محال او يقال يجوز عدم وقوع الوجود مع عدم وقوع  
العدم حينئذ فيلزم جواز خلو الواقع عن الوجود والعدم جواز  
المحال كوقوعه وللتكليف ان يحمل ما ذكره قدس على شيء منهما  
وههنا وجه اخر وهو ان يقال امتناع العدم مثلا هو ضرورة  
الوجود لان الامتناع عبارة عن ضرورة الجانب المخالف  
**قول** قدس لا هذا الوجه يستلزم الاستدراك المشار اليه  
اشارة بهذا الى الوجه المنقول من بعض المناظرين في الكتاب  
**وانقول** هذا التمايز لو ادعى القائل ان هذا شرح الكلام  
وبيان لما في الكتاب لم يفهم ذلك مما نقله الشارح وكونه  
ناظرا في الكتاب لا يدل على ان ما ذكره بقوله به في شرح الكتاب



حتى يلزم الاستدراك في عبارة الكتاب **قال** الشارح  
 لانتفاع توارد العلتين على معلول واحد أي سواء كان  
 كل منهما مستقلة أو أحدهما باستقلة والآخرى غير مستقلة  
 أي ناقصة كما فيما نحن فيه ولعل انتفاع توارد العلتين هنا  
 إذ يلزم الاستغناء من تلك الناقصة والافتقار إليها **قال**  
 الشارح عن شوب مثل هذا النظر قد عرفت أن مثل نظر العلّة  
 يرد على توجيه الشارح أيضا على ما ذكره قدس سره فهذا الكلام  
 من الشارح محل نظر وتأمل وكأنه قدس سره هناك حيث قال  
 لكن يرد ما ذكره العلامة في توجيهه تعرض للشارح في هذا  
 الموضع ولا يخفى ما في عبارة توجيه العلامة فإن قوله لو وجد  
 بدون السبب يدل بظاهره على أن يكون للغير مدخل سببا  
 وقد قال لوضح وجود الممكن إلى قوله استند بابا بنات الصانع  
 وقوله أنه أي الممكن قد يتخلف عنه أي غير السبب يدل على  
 مدخلية الغير وتوجيهه أن المراد مدخلية الغير لكن لا يسمى  
 سببا والمراد أنه لو تحقق الممكن بدون السبب الذي امتنع بالتخلف  
 عنه لكن من الأمور الخارج الذي يحصل منه الأولوية ويكون  
 المراد من قوله ويتخلف عنه أنه يمكن التخلف عنه لأن الغرض  
 أن الأولوية لا تصل إلى حد الوجوب وسد باب بنات  
 الصانع بناء على كونه إذا جاز أن يوجد الممكن بالأولوية

الخارجية يمكن أن يوجد بالأولوية الذاتية فيفسد هو  
 قد عرفت في شرح كلامه قدس سره اندفاع نظر العلامة لأن  
 ما دل على أن الممكن ما لم يجب من العلّة لم يوجد يدل على أن  
 الممكن ما لم يجب لم يوجد سواء كان الموجب علّة تامة أو سببا  
 باسم آخر **قال** الشارح بل لأنه لو تحقق سبب لك والطرف  
 كان هو واجبا لوقوع **قول** فيه بحث لأن اللازم أنه على تقدير  
 تحقق سبب الطرف المرجوح لا يتحقق أولوية الطرف الراجح فيكون  
 سبب الطرف المرجوح مانعا وعدمه دخلا في العلّة التامة فمن  
 لا يسلم مدخلية عدم المانع في الشيء بأن يكون الشيء موقوفا  
 عليه مفقرا إليه متأخرا عنه بالذات لا يلزم كونه جزءا  
 للعلّة التامة فهذا الدليل كالل دليل الأول مبني على هذه  
 المقدمة والمنع لو كان موجها على الأول كان موجها أيضا  
 عليه فلا مزية في العدول عن إليه **قوله** قدس سره لا  
 نقول ببحان كل من الطرفين **قول** فيه بحث أن التساوي لذاته  
 لما اجتمع مع رجحان كل واحد من الطرفين بل وجوبه فيجوز رجحان  
 الرجحان الناشئ عن الخارج وجوابه أن التساوي الذاتي إنما  
 يجوز باجتماعه مع الرجحان الخارجي بناء على أن المراد من  
 التساوي الذاتي التساوي بالنظر إلى ذات الممكن بمقتضى  
 أن كل واحد من الوجود والعدم بالنظر إليه على السوية



وان مساواة كل من الطرفين بالقياس الى ذات الممكن  
لا ينافي رجحان احدهما بالقياس الى العلة واما المساواة <sup>بحسب</sup>  
نفس الامر فلا يجوز ان يجامع رجحان احدهما في نفس الامر <sup>كما</sup>  
المقتضى للاول هو الذات والثاني الامر الخارج والحاصل  
انه فرق بين المساواة والرجحان بالنظر الى شئ والتضاد انما  
يتحقق اذا اعتبر من جهة واحدة وكذا في الرجحان والمراد  
بالرجحان الذاتي اما يكون بحسب نفس الامر بحيث يترتب عليه  
الوقوع هذا وانت قد علمت ان الرجحان الواقع لا ينقل  
عنه الوجوب بل لو انقل عنه الوجوب لزم ترجيح المرجوح <sup>بوصف</sup>  
المرجوحية فهذا دليل مختصر على هذا المطلب فذكر ان <sup>الرجحان</sup>  
ان لهم ههنا مقامين احدهما ان الذات غير كائنة في وقوع الرجحان  
بل يحتاج الى عدم سبب المرجوح وسببك هو ما اثبت به عدم  
كفاية الذات في الرجحان ولا يخفى تقريره واذا ثبت عدم  
كفاية الذات وعدم كفاية الرجحان ثبت الاحتياج اليه  
بناء على ان ما صنم الى الذات في الاول وما صنم الى الرجحان  
في الثاني هو العدم فلا يلزم الاحتياج الى سبب وجود  
قلت مفيد الوجود لا بد ان يكون متقدما بالوجود <sup>المعلول</sup>  
فلا يكون عدما فان قلت لو تم هذا الزم استدراك اثبات  
عدم كفاية الذات وعدم كفاية الرجحان قلت هذه المقدمة

بعد اثبات كون الممكن معلولا اذ كل معلول يحتاج الى  
فاعل بالضرورة فلا بد من اثبات كونه معلولا وذلك  
ينفي احدي الكفائتين فلا يراد ولا استدراك هكذا  
ينبغي ان يفهم **قال** الشارح واقول النزاع **اقول** لو كان النزاع  
في ذات الممكن وجودها مشتملة على عدم المانع فكان المانع  
ضروريا اذ عدم اشتمال ذات الممكن على معنى العدم مبدئي  
ولا يخفى على المتصف ان الدعوى على هذا التقرير كان الجواب  
مما ذكره العلامة في الشق الاول فلو كان الاول ضروريا  
لا يحتاج الى الدليل كان هذا اولى بدعوى الضرورة وعدم  
الحاجة الى الدليل فالصواب ان نختار الاول ونمنع دعوى  
الضرورة فيه وعدم الحاجة الى الدليل كيف ودخل عدم  
المانع في جميع العلل غير ظاهرها فان الوجه يقال بالنظر الى  
معلولا الاول علتانته ولا يكون هناك امر يمكن ان ينصف  
بالمناقية حتى يكون عدمه داخلا في علتة التامة كما قالوا **اقول**  
الشارح وان كان بين ذلك في جانب الوجود ههنا بناء على  
ان المصراع بالضرورة ضرورة الوجود وما يدل على  
هذه الارادة قوله ولا يخلو شئ من الموجود <sup>عن</sup> هذا الضرورة  
فلو كان مراده المعنى الاعم لقال بدل الموجود الماهيات  
او المفهوم **قال** الشارح فلا ينافيان هذا على نحو ما سبق



من الشارح من توهم ان كان المتقابلا ناشئين من  
علتين جاز اجتماعهما مردود على ما حققه قدس سره  
وانما كان صحيحا بناء على ما حققناه من ان النساق  
بالنظر الى الذات لا ينافي الرجحان الواقع الناشئ من القوة  
فتأمل **قوله** قدس سره المراد المعنى المصدرى الى المراد بالوجود  
المعنى المصدرى لا الحاصل بالمصدر وهو المعنى الذى يتصف  
بالمهيات من جهة كونها موثرات وذلك الصحيح حملة على الحدوث  
الذى هو المصدر اذ الحدوث لا يبرده منه الا المعنى المصدرى  
ويحتمل ان يكون المراد ان الحدوث هنا بالمعنى المصدرى  
لا المشتق الى الحدوث على سبيل المحسنة المشهورة اذ لا يمكن ذلك  
في جانب الوجود لاضافة الى الشئ وحيث كان قوله ويرجع محصل  
فائدة جديدة وعلى الاول كان نتجها مقدمة **قوله** قدس سره  
الحق ان الظرف ان كان متعلقا بالوجود الذى يضيف اليه  
الارتفاع مما ذكرنا من الاعتراض متوجها **قوله** هذا بعيد من  
اللفظ لان هذا انما يحسن لو كان العدم مذكورا بلفظ ارتفاع  
الوجود واما اذا كان مذكورا بلفظ العدم على ما هو الواقع  
فلا اذلال للفظ العدم على الوجود التزامية وتعلق الظرف  
بما يفهم التزاما بعيد عن اللفظ ولعله لهذا قال قدس سره  
لكن المتبادر الى الفهم هو الثانى هذا وانت تعلم ان مجرد تعلق

الظرف بالوجود لا يتوجه الاعتراض ما لم يحذف قيد البعد  
اذ ظاهر ان المراد منها ليست الا الزمانية وبعديّة الوجود  
للعدم بعديّة زمانية لا يتصور الا اذا سبق زمان قارنه  
عدمه ففى هذا الكلام زهول عن لفظ البعد والمراد من خرج  
الزمان عن تعريف الحادث ليس بعضا من الزمان اى بعض  
كان ضرورة ان كل بعض منه مسبوق ببعض آخر كان يعلم  
البعض الاول قارنه ولا الكل اى مجموع الزمان المتصل  
ضرورة انه مقارنة عدم جنس البعض آخر قارنه مستلزما  
لمقارنته عدمه لذلك البعض مثلا الزمان المتمد من الازل  
الى اليوم عدمه مقارن للاشئ ذلك المجموع كان متقدما  
فى الاشئ ايضا حدوث الجزء مستلزما لحدوث الكل بل  
المراد جهة الزمان المحفوظة بتعاقب جزئياتها التى هي اجزاء  
المجموع الذى من الازل الى الابد اى السرمد ويتوجه على  
قوله قدس سره وان كان غيره يلزم ان يكون للزمان زمان  
اخر ان اللازم ان يكون لعدم الزمان زمان اخر سواء كان  
طرفا لوجودها او لعدمها **قوله** قدس سره الظاهر من عبارة  
الحكماء ان الحدوث الذاتى هو مسبوق بالوجود بالعدم **قوله**  
هذا حق وما نقله من شرح المختص منى عليه وهو المفهوم من  
الهيئات الشفاء وقد صرح بعض المحققين من المتأخرين بان



بان ما اشتهر بين المتأخرين في معنى الحدوث الذاتي  
من الاحتياج الى الغير ليس هو معنى الحدوث بل من فسر  
الحدوث بهذا المعنى فقد قوت معنى الحدوث بالكلية  
اذ لا يفهم في العرف من الحدوث الا مسبوقية الوجود بالعدم  
بالزمان او بالذات ويمكن توجيه الدليل المنقول بحيث  
يندفع عنه ما اورد عليه الامام وذلك بتمهيد مقدمة  
هي عملية العدم للعدم ليس عبارة عن تأثير العدم ضرورة  
ان التأثير والجعل والفعل وغير ذلك يقتضي الوجود فعليه  
العدم عبارة عن تأثير الوجود فعليه عدم العلة لعدم  
ايرجع الى ان العلة لم توجد فلم يوجد المعلول فالعدم بالقياس  
الى المعلول بحيث اذا حلت الممكن مع طبعه اي بلا تأثير الغير فيه  
وجعله وفعله كان كان صفته واما الوجود فيحتاج الى  
ان يقع هنا تأثير وجعل فالعدم او بالقياس الى الممكن لاجل  
هذا وكان الممكن الحق بهما الوجود ولا معنى للتقدم بالذات  
سوى الا على ما استفاد من كلام الشيخ في ثبات لشارة  
في بيان التقدم الذاتي والاقدمية بالذات بالقياس الى ما  
بالغير بمعنى الاحقة ظاهرة بالاعتبار الذي ذكرنا ولا يحتاج  
فيه الى الدليل المرتفع الذي نقله الشارح وهذا لا يستدعي  
ان يكون الذات مقضية للعدم مستدعية له حتى يصير الممكن

ممتعا ذاتيا ولا ينافي ما مر من نفي الاولوية الذاتية اذ المراد  
منه نفي اولوية احد طرفي الوجود والعدم بالقياس الى ذات  
الممكن من دون ملاحظة احراز اصلا وههنا اولوية العدم  
انما تكون بملاحظة عدم العلة وعدم تأثير وجود العلة  
وايضا لو التزم واحد اولوية العدم بالقياس الى ذات الممكن  
يلزم انسداد باب ثبات الصانع لكن لم يكن العدم بتأثير الغير  
وفعل ونظيره ما يقال ان تأثير القدرة في العدم ليس من جهة  
انها تفعل العدم الا ان بل من جهة ابقائها العدم بحاله بلا  
نصرف وجعل فيه بخلاف تأثيرها في جانب الوجود والتقدير  
المنقول عن الامام قوت معنى الحدوث كتفسير المصل وقدره  
بعض المحققين بان مرادهم من مسبوقية الوجود بالعدم سبقا  
بالذات مسبوقيته بامكانه الذاتي ولا يخفى ان هذا التوجيه  
يفيد مساواة قولهم مسبوقية الوجود بالعدم لقولنا مسبوقية  
العدم بالوجود بل الحق ما قررنا وهو اظاها من الهما الشفا  
حيث قال المعلول في نفسه يكون ليسا وله من ان يكونا يساوي  
موجودا والذي يكون للشيء في نفسه اقدم عند الذهن بالذات  
لا بالزمان من الذي يكون من غير فيكون كل معلول يسا بعد  
ليس بعديته بالذات هذا كلامه ولا يخفى انطباقا على ما حققناه  
قد سبق يلزم من هذا ان لا يكون الخبر للعلة التامة **الحق قول**



يمكن الجواب بان المراد بقوله ولا يكون ارتفاع الاخر مستلزما  
لارتفاعه هو الاستلزام بالنظر الى نوع ذلك التقدم في  
نوع المتقدم بالعللة تحقق الاستلزام من الطرفين بخلاف نوع  
المتقدم بالطبع بل الاستلزام ههنا بخصوص المادة نظير ذلك  
ما قالوا في تعريف العللة المادية فيكون العلول عند وجوده  
بالقوة مع ان مادة الفلك لا يمكن ان ينقل عنها الفلك  
كصورته والمراد ما ذكرناه **قوله** قدس بل اما الذاتي فهو من  
مصطلحات المتكلمين فالظاهر انه سهو **قوله قدس** قلنا  
الامكان ليس لقياس الوجود الممكن الحاصلة الى الحاصل  
له في نفس الامر بل الامكان كيفية لنفس حصول الوجود للممكن  
وثبوته وتحقيقه ان الامكان كيفية لنفس النسبة للنسبة الفعلية  
المتحققة في الواقع حتى يلزم تأخره من حصول الوجود له غاية  
الامر ان يلزم تقدم نفس الحصول وتحققه في الذهن على <sup>مكان</sup> **الامكان**  
لعدم تحقق نفس الحصول في الواقع والمدعى تقدم الامكان  
على حصول الوجود له في الواقع فلا منافاة **قوله قدس** و  
قد يقال الحدوث هو المسبوق المذكور **قوله** بهذا يدفع ما  
اورده عليه بعض المحققين في حاشية التحرير في رفع قوله لانا  
نقول لا يمكن تفسيره بذلك والامكان الح بالان قال من ذلك  
لم يرد ان هذا اصطلاح اخر في الحدوث بل المراد ان هذا

مساخنة في المعنى المصطلح المشهور نظير ذلك ما قيل في  
توجيه لفظ الموجود في تفسير الجواهر بان المراد ماهية  
اذا وجدت ليدخل الصور العقلية للجواهر في التعريف  
ولم يرد ان هذا اصطلاح في لفظ الموجود وذلك لان هذا  
الكلام ليس سوى ما ذكره قدس بل هذا الذي نقله هذا المحقق  
واعترض عليه وهو قدس لم يذهب عنه لكن لما كان في هذا  
التوجيه مخالفة ظاهر اللفظ كما ذكره ههنا لم يتعرض له في  
حاشيته على الشرح القديم للتجريد وهذا المحقق ذهب مما قال  
ههنا ولم ينظر اليه حين التأليف قدس هذا اذا كان  
امرا موجودا **قوله** هذه الحاشية مكتوبة في اكثر النسخ على  
قول الشارح لزوم بالضرورة تأخره عن وجود ذلك الشيء  
تأخر الصفة عن الموصوف وح لم يكن صوابا ليدان في هذا الموضع  
لم يقل ان الصفة يجب تأخرها عن وجود موصوفها حق  
يتوجه ان ذلك انما يكون فيما اذا كان الصفة موجودا عينيا  
لان ثبوته الموصوف لا يكون في الذهن بل في الخارج فلا بد  
ان يتأخر عن وجود الموصوف في الخارج بناء على المقدمة  
الفرعية بل قال انه صفة لوجود الحادث اي الوجود الخارجي  
على ما هو المصطلح فالوجود الخارجي وقع ههنا بنفس الموصوف  
لا وجود الموصوف بل الصواب ان يجعل هذه الحاشية متعلقة



مستقلة بقوله قيل ذلك لان الامكان صفة للممكن لاحقة به  
متأخرة عن وجوده **قال** الشارح والدليل على ان الامكان  
علة الحاجة الى المؤثر **قول** لا يخفى على الناظر في الدليل انه انما يدل  
على الموصوف بالامكان لا بد ان يفقر الى مرجح مؤثر يرجح احد  
طرفي الوجود والعدم على الاخر بالقياس اليه واما ان علة  
الافتقار هل هو هذا الامكان ام غيره فلا يدل الدليل عليه  
بل التحقيق ان استدلال بالامكان على الامكان بان نقول مثلا  
زيد ممكن وكل ممكن مقتصر الى المؤثر والاستدلال اما بالعلة  
على العلول او بالعكس او باحد معلولي علة على الاخر **قول**  
هذا ليس من قبيل الثاني اذ بالاستدلال بالعلول لا يعلم خصوص  
العلة لما تقر بان المعلول المعين انما يدل على علة ما ونحن نفهم  
الافتقار بعينه من الامكان ولا من قبيل الثالث لان العلم باحد  
المعلولين بالقياس الى الاخر انما يكون بعد العلم بان صدوره  
عن علة الاخر والا فلا يستلزم ولا يدل ونحن نجد ان العلم  
بالافتقار يحصل من العلم بالامكان بدون ضم شيء اخر اصله فحين  
ان يكون الاستدلال على الافتقار الى المؤثر بالامكان من قبيل  
الاول وهو ان يكون هذا الاستدلال بالعلة على العلول و  
هو المظن ان هذا المخلص ما حققه قدس في حاشية شرح  
التحريد **قول** قدس وان سلم فتحنا رحدونه اذا لاحظ العقل

من حيث الح لما كان ما ذكره او لا من الجواب لا يحسم مادة الاشكال  
اذ لنا ان نقول مسبوقية الوجود بالعدم اما ان يكون مسبوقا  
بالمسبوقية ام لا وعلى الثاني يلزم قدم الحادث وعلى الاول  
تنقل الى مسبوقية المسبوقية وهكذا والحاصل ان كون  
القدم والحادث اصطلاحا مختصا بالوجود الخارجي لا يؤثر  
في دفع النسبة للآزم بل يكفي في ذلك ان يقال المسبوقية في جميع  
المراتب لا يمكن ان لا يكون مسبوقا بعدم المسبوقية والا لزم  
ازليتها وهو يستلزم ازلية موصوفها فيلزم ازلية الحادث  
والنسبة لا يؤثر فيه وايضا لا مانع من حمل العدم والحادث  
تحتون او مسامحة على ما يكون من حيث الذات او من حيث الوجود  
الذهني او من حيث الاتصال فلا حاجة الى تغيير التقرير المذكور  
ايضا فلا حل ذلك قال وان سلم فتحنا رحدونه وقد اشار في  
الحاشية الاخرى حيث قال هذا اذا كان موجودا كما نعلم  
والا فلا تسلسل حقيقة الى وجه انه لا يفيد كلام المعترض  
هكذا ولما حمل كلامه بعد هذا التقرير على ما في المتن اياه  
على التقرير وكذا على هذا التقرير بازكاب المسامحة والتجوز في  
الاصطلاح اليقيني في الامور الاعتبارية وينقطع بانقطاع  
الاعتبار بل لا يستلزم حقيقة وان اشار الى سره لا يتسلل  
حقيقة بقوله اذا لاحظ العقل من حيث هو وذلك لانه انما يلزم



حدوثا خرازا لا حظ العقل هذا المحمول من حيث هو حتى يصلح  
ان يصير موضوعا لقولنا الحدوث حادث وينسب اليه الحادث  
وشيء من هذه الملاحظات غير واجب للعقل بل يمنع صورها  
في جميع المراتب فلم هذا لا يتحقق التسلسل حقيقة اى لا يتحقق  
امور غير متناهية لا في الخارج ولا في الذهن لما فرنا ولهذا  
فلا تسلسل اصلا فان قلت هذه المراتب موجودة في المبادى  
العالية فيتحقق التسلسل قلت هي موجودة فيها بالوجود الاجمالى  
ولما التفصيل فانما يكون من قبيل النفس من حيث انها ذات  
قوى جسمانية صرح بذلك بعض اجلة المتأخرين **قوله** قدس  
ويمكن توجيهه على سبيل المعارضة والجواب بها ان نسبة  
للجواب باحدهما دون الآخر **قوله** قدس لاننا نقول ما اورده  
في ابطال كونه وجوده بدل على امتناع كونه **قوله** المفروض ان  
موصوفه وهو الحدوث وح لم يحجر الدليل على زيادة حدوثه  
عليه فلا يمكن ان يقال موصوفه باق والحدوث غير باق  
لان الموصوف الذى هو الحدوث قد مر انفا انه غير باق وكيف  
وبناء الدليل المذكور عليه ثم علم ان حدوث الحادث لا يمكن  
ان يكون نفيا فان كان الحادث هو الحدوث اما على تقدير ان  
يكون الحادث غير فظاهرا واما على تقدير ان يكون عينه  
فلما مر ان تلك الصفات ان كانت قائمة بنفسها كان صفات

لنفسها وان كانت قائمة بغيرها كانت صفات لغيرها فحدوث  
الصورة النوعية لما كانت قائمة بالصورة لم يكن حادثا بنفسه  
بل الصورة حادثه به فلو انصف حدوثها بالحادث كان  
حادثا بالحادث اخر لا بنفسه وبما قررنا ظهر فساد قول المص  
بل الحق ما ذكره **قوله** قدس فان المراد صحة الوجود من الغير  
وذلك يستلزم الامكان الخاص فذكر الملزوم واراد اللازم  
فلا غبار **قوله** فيه خلاف الظاهر من جهة الحذف ومن جهة  
التجويز بذكر الملزوم واردة اللازم والاضطرار يقال المراد  
صحة الوجود والعدم الا انه يذكر الوجود عن عدم وح لا غبار  
اصلا **قوله** قدس بل ملاقيه وهو موضوع لامكانه وهو  
مادته هذا القدر ظاهرا لا نباتا واما انه مادة التفصيل  
المقرر عندهم فاثباته مشكل اذ لعل ماله العلاقة مع الحادث  
غير البين والمحمول الموضوع كالفاعل مثلا **قوله** قدس  
الشاملة للوجود على سبيل التقابل وكذا قد دخل في التفرقة  
الاخرين للامور العامة وهو ما لا يختص بقسم من اقسام  
الموجود الذى هو الواجب والجوهر والعرض وما يشتمل  
بجميع الموجودات او اكثرها **قال** الشارح فاذا كان الصواب تفسير  
العلة **اقول** وجوبه صوابا بالقياس الى تعريف المص ان العلة  
والمعلوليه من الاضافات الحقيقية والعلة والمعلول من الاضافات



المشهورة ولا بد في تعريف المضاف المشهورى من حيث انه  
 مضاف ان يعرف بحيث يحصل معرفة كل اضافة عارضة له  
 اذ الحق بالذات من تعريف المضاف تعريف الاضافة فيجب  
 ان يعرف بحيث لا يخرج اضافة ما عن التعريف المستنبط عن  
 تعريف المضاف للاضافة مثلاً ينبغي في تعريف الاب ان يعرف  
 بحيث لا يخرج ابوة ما عن تعريف ابوة المستنبط عن تعريف  
 الاب فظاهر ان الاجزاء عليتين بالقياس الى المعلول  
 من حيث الذات مع قطع النظر عن وجوده وان كان في  
 زمان وجوده ومن حيث الوجود فلا بد ان يتناول  
 تعريف العلة المستنبط من العلة التي كانت من جهة  
 الذات وليس كذلك وما ذكره قدس في الوجه لوقال  
 فالاولى تفسير العلة كالوجه الذي ربما يقال المتبادر من  
 قولهم ما يحتاج اليه الشيء فوجوده ان يحتاج اليه الشيء في  
 الوجود فقط فيخرج الاحتياج من جهة الذات ولكن ان  
 فحل كلام من نقل الشارح عنه بقوله على ما قال على هذا  
 فيندفع عنه ما اورد عليه الشارح فتأمل ثم اعلم انه  
 كما ان الجزء عليتين بالقياس الى كل كان لكل معلولين  
 بالقياس اليه وكما يخرج العلية التي للجزء من جهة الذات كذلك  
 يخرج المعلولية تضاعفها وكما يجب دخال الاول في التعريف

المستنبط لها كذلك يجب دخال الثانية في تعريفها فندبر  
 قول قدس ويناقش بما يحتاج اليه الشيء في وجوده فيلزم  
 ان لا يكون على الوجود علة لذلك الشيء حقيقة ويمكن ان  
 يجاب بان الوجود ليس من قبيل سائر العوارض فان تحصل  
 سائر العوارض بالماهية وتحصل الماهية بالوجود فما  
 يحتاج اليه سائر الصفات غير الوجود علة حقيقة لتلك  
 الصفات لنفس الماهية وما يحتاج اليه وجود الماهية يحتاج  
 اليه تلك الماهية حقيقة لا يجاز **اقول** الشارح وفي نظري في  
 المحضر لا يخفى ان من شأن هذا وما اشار اليه بقوله والاولى لوط  
 غاية الامر ان احدهما ايراد على تعريف العلة التامة والاخر ايراد  
 على المصروف استعمال لفظ الاولى في الاول والصواب الثاني  
 مجرد تفنن في العبارة واستعمال الاولى الى اذ يجوز توسعا  
 استعمال الجميع بمعنى ما لا يخرج عنه شيء مركباً كان وبسيطاً  
 لا يخفى ان ايراد النظر بعد تغيير العبارة الاولى الى ما هو اول  
 لا يخلو عن خرازة **قوله** قدس فحق تأخذ شيئاً ممكناً ثم نطلب  
 سبباً مراده ان العلة ما يتوقف عليه وجود الممكن والمتبادر  
 من هذه العبارة ما **قال** الامكان لكن بقي الكلام في تقدم  
 الوجوب على الوجود فيلزم كونه جزءاً للعلة التامة ويتحقق  
 التركيب لان يقال يجعل الوجوب نفس المعلول وح يتوجه



النقض بالتأثير والایجاب اللهم الا ان يقال مثل  
 ما قاله قدس سره بان العلة ما يتوقف عليه تأثير المؤثر فيخرج  
 التأثير وقيل ذلك يخرج الاحتياج او يقال في الجواب عن  
 اصل الايراد ان مراد من قال يجوز كون العلة التامة بسيطة  
 ان لا يكون مركبات الموجود او اما الاعتبارية فغير معتبرة  
 فتدبر **قول** قدس سره ولا شك في وجود معيار بخلاف الحقيقة  
 المعينة وذلك لان شخص العرض بالموضوع دون العكس  
 واورد عليه ان هذا الجواب لا يحسم مادة الاشكال لانه لو قيل  
 نوع صورة السيف على صورته لنوع السيف وقد تحقق  
 في هذا الخشب يد ونوع السيف سقط الجواب بالا نسلم  
 ان نوع صورة السيف على صورته لنوع السيف بل ان العلة  
 على صورته لما هو اعم من السيف وهذا الاعم متحقق في  
 الخشب بل ما هو على صورته لنوع السيف صنف اخر هذا  
 النوع وهو القائم بالمادة الحديدية و مراده قدس سره  
 بالشخص هو الصنف وهذا هو مراده قدس سره **اقول** هذا الجواب  
 لا يلايم ما تقر عندهم ان الفصل القريب مساو للنوع  
 اذا الصورة هي الفصل باعتبار احوال وقد يجاب عن اصل الايراد  
 بان بناء الايراد على توهم ان العلة الصورية في السيف  
 هي الهيئة والشكل المعين ولا تم ذلك بل ما هي مبدء الاتقان

المختصة بالسيف كقطع العنق مثلا وظاهرا لم يتحقق  
 عند الخشب **قول** قدس سره فيتنا والاعراض التي هي اجزاء  
 الحقيقة اشار بلفظ الحقيقة الى ان الكلام في الماهيات  
 الحقيقية والمادة والصورة انما تعتبران بالقياس اليها  
 واعلم ان قدس سره قد صرح في حاشية التجريد بان اطلاق  
 المادة والصورة في غير الاجسام على الاجسام على سبيل  
 التشبيه وان كان اطلاق العلة المادية والصورية في غيرها على  
 سبيل الحقيقة وانت تعلم ان ظاهرا ما نقله عن شرح المحض  
 يدل على ان اطلاق المادة والصورة هناك حقيقة وكذا ما  
 نقله العلامة عنهم في الفرق بين الجنس والمادة والفصل <sup>الصورة</sup>  
 يدل على ذلك والامر في سهل **قول** قدس سره لا يكون جزم العرض  
 حقيقة اي الحقيقة العرضية وهذا اشارة الى ما مر اليه الاشارة  
 انما ويحتمل ان يكون المراد ان العرض قد يطلق على ما جزؤه عرض  
 مجزوا اذ يمكن ان يكون جزاء **قول** قدس سره واما الغاية فماترب  
 على الاثر **قول** على هذا يخرج نفس الاثر وقد قال قدس سره في حاشية  
 المطالع وغاية العلوم الغير الالهية حصول نفسها وغاية العلوم  
 الالهية حصول غيرها وظاهرا ان الحصولين ههنا نفس الاثرين  
 ثم كون العلة الغائية متأخرة عن المعلول فليس بضروري  
 اذا الواجب على غائية لفعله من جهة انه بذاته فاعل ومن جهة



كونه باعتبارها علة الفعل وفاعلا لفاعل على غاية  
 فالعلة الغائية قد يكون عليها باعتبار الوجود الخارجي  
 وظاهر ان هذا الاحتمال لا يجري في غيره نعم وههنا كلام  
 اخر وهو انه قد سبق ذكره في مواضع من مصنفا ان الغاية  
 اعم من العلة الغائية والمستفاد من كلامه ههنا ان الغاية  
 مبيانية للعلة الغائية فتأمل **قال** الشارح على اننا نقول لا ثم  
 ان عدم المانع عدمي وانما يكون كذلك لو كان المانع امرا وجوديا  
 وهو ممنوع **اقول** فيجب لانه لو سلم ان المانع قد يكون عدم  
 امر فلا شك انه قد يكون وجوديا اذ لا شك ان وجود البرد  
 مانع من الطبخ ووجود الجدار عن الدخول وغير ذلك يكفي  
 للنقص ايضا هذا انما يكون مفيد الوثبات ان عدم العدم وجود  
 وقد عرفت انه ليس كذلك على اننا نقول مدخلية الشيء في شيء قد يكون  
 من حيث الوجود فقط وقد يكون من حيث الوجود والعدم كالمدخل  
 وقد يكون من حيث العدم فقط وهو المراد بالمانع **قوله** قد سبق  
 انه لا شك ان عند انقطاع الحركة يتحقق الوصول فالعلة النامية  
 للوصول انما يتم عند الانقطاع فان كان الحاصل عند الانقطاع  
 هو هذا ثبت المطلوب وان كان امرا اخر فان كان علما ثبت  
 المطلوب ان كان وجوده اسفل الكلام الى ما يتم به عليه التامة  
 ولا يترتب لوجوده الجملة فينتهي الى عدمه مدخلية في

في الوصول وهو المطلوب **قوله** قد سبق نعم يجازي يقال  
 الموضوع ليس من الشرائط يمكن ان يقال ما ذكره الشارح  
 يرجع الى هذا بان يكون مراده ان هذه القضية ان كانت صحيحة  
 لم يتناول الموضوع **قال** الشارح واما الجنس والفصل فهما  
 ليسا من علل الوجود والنوع في الخارج **اقول** المستفاد من  
 هذا جواب اخر عن المنقول عن الحواشي حيث قال لا يتم انحصار  
 جزء الماهية في المادة والصورة وذلك بان يقال الجنس  
 والفصل كان خارجا عن المقسم بقيد الوجود في تعريف  
 العلة على ما ذكره المصنف ذلك لان الجنس مثلا لا يصدق عليه  
 انه مما يحتاج اليه الشيء في وجوده اذ المتبادر من الوجود هو  
 الخارجي فتدبر **قال** الشارح اي ولو لم يمكن العلة النامية  
 مرتفعة عند ارتفاع المعلول الخ الظاهر ان يقول اي لو لم  
 العلة النامية مرتفعة قبل ارتفاع المعلول وانما لم يقل كذلك  
 لان ما ذكره لزوم التخلف انما يلزم من عدم ارتفاع العلة النامية  
 عند ارتفاع المعلول لا من عدم ارتفاع العلة النامية قبل ارتفاع  
 المعلول **قوله** ويمكن ان يجعل نقصا بان يقال الخ **اقول** المعبر  
 في النقص الاجمالي في المشهور ان يمنع مقدمة غير معينة و  
 المنع متوجه على المقدمة والحمل على المعارضة ايضا فيكلف  
 لان المعارضة في مقابلة الدليل لا في مقابلة ما هو ملزمت



من دعوى الضرورة بل الحق ان يجعل هذا بحثا اخر  
 او يقال انه داخل في المعارضة على تقدير ان تستدل على  
 المقدمة قد برفق قد سمع وان لم تكن موجودة يلزم  
 المطلوب وذلك لانه قد صدق ان وجود الامور الغير  
 المتناهية باطل وهو المطلوب اذ عدم الجملة ليس ان يكون  
 الاحاد كلها موجودة والجملة ليست بموجودة اذ لم يتحقق  
 جزء صوري والجملة مجرد الاحاد لا يقال لعل عدم الجملة  
 لعدم العلول الاخير مثلا يلزم بطلان التسلسل  
 لانا نقول المطلوب بطلان هذا التسلسل بل نقول  
 يلزم بطلان كل سلسلة مفروضة فنقول لو تسلسلت  
 العلل الى غير النهاية يلزم بطلانها وكل شيء يلزم من  
 وجوده عدمه كان محال **قول** قد سمع غاية الجملة في  
 صورة توجيه كلام هذا **قول** فان قلت يمكن ان يقال  
 ذلك الخارج كان مؤثرا بالفعل في واحد من تلك الاحاد  
 والا فيوجد كل واحد من احاد الجملة من غير ايضا هذا  
 خلفا اذا الكلام في فاعل الجملة واذا كان كذلك فلا يستند  
 ذلك الواحد الى فرد من السلسلة ضرورة امتناع استناد  
 امر واحد شخصي الى كل واحد من فاعلين بالفعل او يقال  
 الواحد المستند الى الخارج لا يكون الفرد الاول ولا

ولا الوسط والا لزم ثانيا فاعلين في معلول واحد بالتختم  
 فلا بد ان يكون هذا الفرد الاخير فيقطع السلسلة قلت  
 وسيجيئ مثله في كلامه قد سمع ويتوجه عليه انه على هذا كان  
 يلغو اثبات كونه واجب لوجود الله لا ان يقال لعل المراد  
 انه اذا ثبت الاحتياج الى الخارج فنقول يلزم الانقطاع و  
 بطلان التسلسل على ما هو المطلوب في هذا الشق مع انه يلزم  
 المطلوب الاول فكانه قيل هذا مع انه يلزم اثبات الواجب ايضا  
**قال** الشارح ويمكن ان يجاب بانه يجوز ان يكون المؤثر لو قيل  
 يجوز ان يكون المؤثر في بعض الاحاد جزء العلة النامية للجملة  
 اندفع ما اودده قد سمع في الحاشية بقوله فان قلت ويمكن توجيه  
 ما ذكره بان المراد بما يمنع انفكاكه عن العلة النامية ما هو جزء  
 اطلاقا للعامة واردة للخاص **قال** الشارح لانا نقول في الراس  
 لو وجب ذلك لزم احدا لامور الثلاثة **اقول** في نظر اما او لا  
 فلا يخفى اما ان يحمل المؤثر في كلام القائل الموجه للاستدلال  
 على الفاعل على ما هو الظاهر وروح له يصح قوله وعلى الاول يلزم  
 الامر الاول اذ لم يكن كل واحد من الاحاد فاعلا بالجملة و  
 ان كان موقوفا عليه لها في الجملة او يحمل على مطلق الموقوف عليه  
 فخر برده على المستدل انه كيف يمكن ان يقال احاد الجملة ليس موقوف  
 عليه في الجملة والحاصل انه لا يمكن الحمل على الثاني مع انه خلاف الظاهر



من لفظ المؤثر فلا بد للحمل على الاول فلم يفتح ما ذكره من  
لزوم الامر الاول واما ثانيا فلما قيل لم يندفع لزوم احد  
الامرين وذلك لان العلة التامة للجزء لا تسلك انهما مما يتوقف  
عليه الجملة والمفروض ان كل ما يتوقف عليه الجملة يتوقف كل واحد  
عليه من احاد الجملة في صورة كون اجزاء الجملة مرتبة في الوجود  
بحسب الترتيب ما نحتاج ان نريد نقول العلة التامة للجزء الاخير لما يتوقف  
عليه الجزء الاول فلا يخفى اما ان يتحقق عند الجزء الاول فيلزم  
تحقق الجزء الاخير عن علة التامة او يتحقق بعده وعند الجزء الاخير  
فيلزم تقدم الموقوف وهو الجزء الاول على الموقوف عليه هذا  
اذا حمل قوله سواء كان سببانا مالا او لم يكن على ان المراد  
ذلك الاعم لكن يتحقق في ضمن الشق الثاني وان حمل على ما هو الظاهر  
فتسوية لم يندفع السؤال بالترديد **قال** البشارح لم يلزم  
من كون السبب التام للمجموع مؤثرا في شيء من احاده لا يخفى ما في  
هذه العبارة بل الاولى ان يقول مؤثرا في كل واحد من احاده  
لكن غرضه هو انه يلزم ان يكون السبب التام للمجموع متوقفا على كل  
واحد من الاحاد فلو كان مؤثرا في شيء من الاحاد يلزم توقف  
الشيء على نفسه اذا بطل كونه مؤثرا في شيء من احاده بطل كونه مؤثرا  
في كل واحد منها واداراد بالمؤثر في هذا المقام ماله مدخل  
في الجملة لا المعنى المشهور وهو ما يختص بالعلة العقلية لكن

يتوجان انكارنا تأثير المؤثر التام في المجموع في شيء  
من احاده مكابرة وايضا التمسك بهذه المقدمة هو  
مدار الجواب بل الاصول ان يقال بدل شيء من احاده كل  
واحد من احاده **قوله** قد سمع لانا نقول الفاعل موقوف  
عليه فلو صح ذلك لم لا يخفى ما فيه والظاهر ان قوله وتامل  
اشارة اليه **قوله** قد سمع لوقيل الخارج عن الجملة لا يجوز  
الخ **اقول** فيجب ان لا يخصص بقول لا يجوز ان يكون الخارج حيا  
اما اوله فلمثل ما قال في الممكن انه لو كان المؤثر واجبا لكان  
داخلا في السلسلة غاية الامر ان يكون منتهي السلسلة وما  
اورده بقوله فان قيل يتوجه ههنا وجوبه ما ذكره في جوابه  
واما ثانيا فلما سيجفف قد سمع بقوله وقد يقرر هذا المقام  
بوجه اخر ويقال كما لا يخفى ثم ما ذكره من الترتيد انه اذا ربط  
بالخارج الجملة فلا يخفى ان يرتبط به كل واحد اذا لا يتحقق ههنا  
جزء صوري يتوجه عليه ان ما ذكره في كل من الشقين يرد في  
الشق الاخر فيخص كل شق بمحذور ولا يخفى عن تحكم وذلك  
لانه على تقدير ان يرتبط الخارج بكل واحد كان داخلا في الجملة  
وكذا على تقدير ان يتعلق بفرد واحد يلزم التوارد ههنا  
على ما نقول ان الكلام في العلة المستقلة حتى يكون التوارد  
محذورا **قوله** قد سمع وهو ان يقال لانسلم الخروج عما نحن فيه



الظاهر ان هذا وان كان متعاصرة لكنه دعوى الحقيقة  
ولان لم بمعنى غير مقبول وما ذكره في مقام السند دليل  
في الحقيقة مع عدم مقبولية قد بر **قول** قدس وقدر  
هذا المقام بوجه اخر ويقال **قول** اذا ثبت الاحتياج الى الامر  
الخارج يلزم انقطاع الجملة سواء كان ذلك الخارج واجبا  
او ممكنا بعين ما ذكره فح نقول يلغوا ثبات كون الخارج واجب  
الوجود اللهم الا ان يقال كما اشترنا اليه المراد انه حين افتقار  
الجملة الى الامر الخارج نقول يلزم انقطاع وبطلان  
التسلسل مع انه يلزم المطلوب الاول ايضا وهوانبات  
الواجب **قوله** قدس في بعض النسخ ان اراد ما هو مقابلة  
النظر الى الح لم يحمل الكلام على ان العلم ضروري بمعنى البديهي  
وما ذكره بقوله فان لعللة التامة دليل على كونه بديهي  
ولا ينافي بداهته لان الدليل لم ينطبق على كونه بديهي **قوله**  
قدس والاول ههنا يندفع لان الوجود **الح** **قوله** يمكن ان  
يقال الفاعل المستقل في حمل الممكنات الصرفة هو ما فوق  
المعلول الاخير الى غير النهاية والمرجح استئماله على فواعل  
جميع الاحاد لان فاعل كل واحد ما فوق ذلك الواحد الى غير  
النهاية ودفع الثاني ههنا ظاهرا يمكن ان يقال فيه ايضا  
المراد الفاعل المستقل لاجمع ما يتوقف عليه المعلول **قوله**

قدس لاننا نقول ان اعتبار مع الواجب كل واحد **قوله** في نظر  
لاننا اعتبرنا مع الواجب كل واحد لكن لا على وجه الجزئية  
بان يعتبر مركب من الواجب وتلك الاحاد بلح اعتبرنا الواجب  
مفاننا لها والحال انه قد يطلق العلة التامة ويراد جميع  
ما يتوقف عليه المعلول او ما لا يخرج عنه شي يتوقف عليه  
المعلول ليدخل العلة التامة البسيطة على ما مر وقد يطلق  
ويراد بها الفاعل المقارن للشرائط والعلامة صرح بان  
المراد ههنا هو المعنى الثاني وح فخرج بعض الموقوف عن  
غيره مخذور فان قلت لنا ان نقول لا بد لتلك الجملة من عللة تامة  
بالمعنى الاول وهو جميع ما يتوقف الجملة فالترديد فيها انما  
هل هي داخله فيها ام لا الى اخر الكلام قلت تختار انها غير  
الجملة كما في المركب من الواجب المعلول الاول اذ لا شك ان عللة  
التامة بهذا المعنى نفس لم سلم فهذا ليس ذكره قدس وحمل  
كلامه عليه بعيد غاية البعد بل الظاهر انه فهم ان مراد العللة  
من تفسير العلة التامة بالفاعل بشرائط تفسير العلة التامة بالمعنى  
المشهور وهو الاول لهذا ولا يخفى ما فيه والحق ان تفسير العلة  
التامة انما يقتضي توقف المعلول على كل واحد من اجزائها  
لا توقف المعلول على نفسها واما اطلاق العلة عليها فبما  
فبا صلاحيه اخر على ما قيل قال الشارح اذا شرط لا يكون



واخلاق في المشروط لقائل ان يقول لم يقل العلامة انها شرائط  
للمفعول بل نسبتها الى الفاعل ولعل المراد انها شرائط لتأثير  
الفاعل وظاهر انها خارجة عن الفاعل وعن تأثيره وجوب  
ان ليس الكلام في عبارة العلامة بل هذا المعنى للعللة النامة  
قد يكون في كلام القوم على وجه يشعر بنسبة تلك الشرائط  
الى المفعول كيف والشرط على ما مر تفسيره شرط للمفعول  
كالفاعل والصورة والمادة والغاية واصنافه الى الفاعل  
بادنى ملائمة على اننا نقول اجزاء المفعول كالمادة والصورة  
نفسه فاعل الجملة ولا يصدق عليهما انها من شرائط تأثير  
فاعل الجملة **قال السارح** ولا وجه لا يراه على وجه السند  
والا لكان اعادة للمنع الاول **اقول** يمكن ان يكون سند المنع ضرورة  
وذلك كيف يدعى الضرورة فيها مع ان نقيضها واقع كالمثال  
المذكور الاول لا يقال قد استدل على تلك المقدمة بقوله  
فان العلة النامة للشيء يجب تقدمها عليه بالوجود لاننا نقول  
قد مر الاشارة الى ان هذا لا يصلح دليلا على كونها ضرورية  
بل لو كان دليلا على نفس المقدمة ومحمها على ان منع المقدمة  
المستدل عليها راجع الى منع مقدمات دليله والمنع ههنا  
متوجه على دعوى تقدم العلة النامة على معلولها بل على  
دعوى مغايرتها لا وقد استوفينا الكلام ههنا في تليقنا

على الرسالة المشهورة في اثبات الواجب لعض جلة المتأخرين  
روح ليقال بوجه **ال** السارح لاننا نقول لا يخفى من ان يجب  
**الح** **اقول** لا يخفى على الناظر العارف باساليب الكلام ان  
المراد بلفظ المجموع فيه ما اراد بلفظ المجموع قوله لا نسلم  
ان هذا المجموع وهو المراد من لفظ المجموع في المتن فكان  
المراد منه مجموع المركب من الواجب الممكن ومع يتوجه ان هذا  
المجموع فرض ان ليس وجوده كيف يرد في علة وجوده ويمكن  
ان يتكلف ويقال اراد به غير الموجود الاول وهو المجموع الممكن  
المتربة الذي كان الكلام في علة وكان المراد انه وان تدفع  
لكن اعتراض اخر وهو ان يقال لا يجلو اما ان يجب خول كل واحد  
من اجزاء المفعول المركب من علة النامة امر لا يجب على الثالث  
يجوز ان يكون علة بعض احاده اذ لا يلزم توقف الشيء على  
نفسه على الاول كيف يجوز ان يكون العلة واجبا لوجوده على  
ما هو رايكم والاظهر ان يقال المراد بالمجموع هو المجموع الاول  
وعرض المصلح هذا المجموع وهو مادة النقص وان كان  
غير متحقق برغم حاشاه عن ذلك لكنه متحقق عندك فنقول  
ح هل يجب خول كل واحد من اجزاء المفعول في علة النامة  
امر لا وعلى الثاني نقول يجوز في جملة الممكنات الصفة ان يكون  
علة النامة جزءا لها كجملة المركب من الواجب الممكن عندك



وعلى الاول نقول كيف نقول علمها التامة واجب الوجود  
مع انه لا يمتنع ان يكون شئ من احاد الجملة جزئيا ويمكن تطبيق  
عليه عبارة الشرح عليه ذلك بان يقال مراده من قوله لا نسلم  
ان هذا المجموع اذا لم يكن موجودا في الواقع لكن كان موجودا  
بزعم المستدل وتركيب خلاف الظاهر في ربيع ضهير علمه  
التامة في الموضوعين وفيه تكلف ويمكن ان يقرر السؤال هكذا  
اما ان يتحقق هذا المجموع فبقي النقص اما لا فيبطل دعواك  
**قوله** قدس نقول اذا اعتبرنا العلة الفاعلية الخ وفيه نظرية  
ان اريد بالفاعل المسبب الفاعل الجامع المقارن لسائر ما  
يتوقف عليه التأثيرا ولسا ثم ما يتوقف عليه المعلول على ما هو  
الظاهر من لفظ الفاعل المسبب فيريد عليه ان يختار كون الجملة  
الاولى جزءا للتامة ونمنع استحالة توقف المعلول على الامر  
الخارج على الفاعل مجتمع ان يجوز ان يكون الخارج عن الفاعل  
داخل في الامور الاعتبارية مع قوله لا يتوقف المعلول على  
امر خارج عن العلة التامة قلنا انما منع توقف المعلول  
على الامر الخارج عن العلة التامة بمعنى مجموع ما يتوقف عليه  
المجموع لا العلة التامة بمعنى الفاعل مجتمع وان اريد بالفاعل  
مع تلك الامور اي المجموع المركب من الفاعل وغيره فان اريد  
التركيب مع سائر ما يتوقف عليه المعلول كما هو الظاهر من

من لفظ العلة التامة فيختار كونه عين الجملة الثانية ونمنع  
استحالة كون الشئ علة لتامة لنفسه كالمركب من الواجب المعلول  
الاول مثلا على ما مر وقد عدل قدس عن التفسير المشهور  
التقدير لاجل ورود هذا المنع ويجوز ان يكون الشئ علة تامة  
لنفسه فكيف يتمسك في تقريره المرص في هذا المقدمة وان اريد الفاعل  
الجامع لجميع ما يتوقف المعلول من الشرائط دون اجزاء المعلول  
وذلك لانها في الحقيقة اثار لشرائط للتأثير فيختار كون الجملة  
الاولى جزءا للتامة ونمنع استحالة توقف المعلول على الخارج  
عنه اذا كان داخل في الاجزاء **قوله** قدس واما ثانيا فلان  
اي بعض يفرض الخ **اقول** وفيه نظرية لان علة العلة علة بعيدة  
للمعلول لا يصل اثره الى المعلول بل المؤثر فيه هو القرينة و  
لو سلم فالكلام في العلة المستقلة او التامة فظاهر ان  
ما فوق المعلول الاخير الى غير النهاية لما اشتمل على جميع العلل  
اجزاء والعلة الاولى بالعلة ولو صح ما ذكره لزم ان يكون العلة  
البعيدة الاولى بالعلية من القرينة هذا خلف **قوله** قدس وهذا  
لحسن من عليه لنفسه لا يخفى لناظر ان هذا يقتضي ان يراد بالعلة  
التامة المجموع لا الفاعل المتعارف وانت تعلم بما قررنا قد  
على اقامة النظر على مواضع مما بقي **قوله** المص فالتامة انما  
تنطبق على الاولى **قوله** اراد بالانطباق ان يكون بازا وكل







ان المراد لزوم تنهاى جميع سلاسل الحوادث بل الاصول  
ههنا الخ نعم ويقرر بان كل سلسلة من الحوادث لما كانت  
متعاقبة كان وجود كل منها في زمان خاص ليصح استناد الحوادث  
الى القديم على ما مر فمن تنهاى اجزاء الزمان بل تنهاى نفس الزمان  
يلزم تنهاىها **قول** قدس وقديحاج بان القابل هو المؤمن الكم  
وتوضيحه ان اجزاء الزمان يقتضى وجود الزمان اما خارجيا  
او ذهنيا خاليا والزمان المنقسم غير منقسم الموجود منه  
في الخيال لا يكون الامتناع لان البرهان الدال على تنهاى  
الابعاد ينفي وجود البعد ايضا المتناهي في الخيال ايضا على ما  
يشهد به الرجوع الى البرهان وقد صرحوا به ايضا نعم يمكن  
تفعله لكن لا يكفي هذا الوجود في اجزاء الزمان لان اللاتناه  
من عوارض الوجود الخارجي والخيالى للابعاد دون العقل  
يظهر هذا بالرجوع الى الوجدان الصحيح وصرح به في كتب القوم  
ولا يبعد ان يكون قوله تأمل اشارة الى منع التقرير لان وجود  
الزمان الغير المتناهي خارجا وخيالا محال فيمكن مع صحة وصفه  
بالانطباق وح يلزم التناهي على هذا التقرير وقد يقال لو  
وجد الزمان الغير المتناهي لا تصف بصحة الانطباق فمح يلزم  
التناهي على تقرير اللاتناهي فاللاتناهي باطل ويمكن ان يكون  
تأمل اشارة الى هذه الدقيقة **قوله** الشارح اي غير القرينة

ليختصر التقسيم **اقول** لو قيل لو تسلسلت العلل فان كان  
بين هذا العلول وبين واحد من علله ما لا يتحقق العلة  
كالعلة الاولى او يتحقق العلل المتناهية يلزم تنهاى الجملة  
سلم من المناقشتين المذكورتين في الشرح والحاشية **قال**  
المصنوع اما العبارة الثانية فلا تم لا يخفى جريا من مثل هذا  
المنع في عبارات الثالث **واقول** في الجواب ليس مقصود المستدل  
من توهم الانطباق من فرض الانطباق وانا نفرض وقوع  
الانطباق ثم نقول يلزم منه الانطباق المحال وكذا توهم  
بالتفصل والاحمال غير كاف على ما عرفت بل فرض الانطباق  
توهمه ويظهر الانطباق فالمستدل لم يبين دليله على ما قرره  
الانطباق ووقوع توهمه بالتفصل حتى يقال انه محال بل فرضه  
وتوهمه في الجملة والفرض جائز بل واقع وان كان المفروض محالاً  
فليتأمل فانه دقيق **قوله** قدس ولا تغفل عن النظر بين الكلامين  
يعني ما ذكره الشارح في الظاهر منع المتصلة وفي الحقيقة  
يرجع الى منع المتصلة وانت لا تغفل من التطبيق بينهما **قوله**  
قدس وان منع وقوع احدهما الخ **اقول** تطبيق ما في الشرح على هذا  
في غاية السهو وذلك بان يحل قوله لو كان المقدير واقفا على  
انه لو كان المقدير غير محال يجوز ان يكون محالا فلا يثبت  
عليه شئ منهما اصلا لا يقال كل واحد من الامرين وان لم يكن



ملازما بخصوصه لكن القدر المشترك بينهما لازم لا محالة  
لانا نقول وقوع احد النقيضين امر صادق يتحقق في نفس  
الامر وكان متحققا على كل تقدير واقع لان الامور المتحققة  
تحقق صدق كل واحد منها على تقدير الاخر لكن على سبيل الاتفاق  
اذ لا علاقة ههنا كيف ولو كان كذلك يلزم صدق اللزومية  
بين كل قضية ضرورة الصدق وبين كل قضية اخرى صادقة  
او كاذبة **قال الشارح** والاتفاقية لا يلزم من استثناء نقيض  
تاليها شئ بل الاتفاقية لا يتبع مطلقا وجهها ذكره الشارح  
ان صدق الاتفاقية مطلقا يقتضي صدق تاليها فالمقدم <sup>استثنائية</sup>  
كانت منافية للشرطية فابن الاستباح **قال الشارح** واعلم انه  
لا حاجة لذلك الى ايراد دبرها **اقول** قد عرفت ان المنع الاول  
الذي اورد على العبارة الثانية يرد على العبارة الثالثة وتقريره  
ههنا ان يمنع ويقال التطبيق لما كان محالا وكذا قابلية جاز  
ان يستلزم محالا اخر وهو عدم الانقطاع لان الانقطاع  
لما كان لازما له كان عدمه متحققا على هذا التقدير وخلاصة  
ان المحالات قد تختلف عنها الوازمها بل يرتب عليها نقيضها  
وايضاما اوردته في العبارة الاولى يرد ههنا وذلك بان يقال  
عدم قابلية التطبيق لغير الوهم لعدم انتهائها لا لانها في احداهما  
بالزيادة والاخرى بالنقصان حتى يلزم الانقطاع ويمكن

توجب كلام المصنوع بايهما كان فنامل **قوله** قدس من الجهة  
التي تناهيهما فيه فان قيل يحتمل ان يجعل كل واحد من الجملتين  
بازاء كل من الاخر كل نظير لكونهما مترتبي لاجراء طبعها  
كان مرجوعا الى العبارة الاولى **قوله** قدس بل الحق ان وقوع  
المجموع بينهما وبين علة من علة غير متصور ويمكن توجيهه  
بوجهين احدهما ان وقوع شئ بين طرفين يقتضي خروجهما  
عنه ووقوع الكل بين جزئيه غير متصور وح كان المناقشة  
مندفعة بالعناية وذلك اما بان يراد بالكل ماعد الطرفين  
او ان يراد بالبينونة بين طرفيه ان يكون لها مبدءا ونهيا  
لكن ينبغي التعرض للمعلول الذي هو المبدء ايضا وتاينهما  
ان يكون تأييد الكلام المتن وذلك بان يقال وقوع الكل  
بين المعلول الصرف وعلة من علة يقتضي ان يكون ذلك  
العلة طرفا وغير طرف ما الاول فظاهر وما الثاني فلما  
فرضنا ان كل علة واقعة في سلسلة كانت واقعة في الوسط  
لعدم تناهيهما **قوله** قدس والا فالتقرير الذي **اقول** فيه  
تأمل بل الظاهر ان المستدل خلط بين حكم المتناهي وحكم  
غير المتناهي فحكم غير المتناهي يمثل ما كان حكما على المتناهي على  
ما يظهر بالتأمل **قال الشارح** كما انك اذا قلت ما بين كل واحد  
واحد دون الذراع هذا يحتمل وجهين احدهما ان يكون



المراد ان يكون ما بين كل واحد واحد ما في الجملة دون  
 الذراع وح كان المراد بالاحاد على الترتيب لاحاد التي  
 ليس بينهما واسطة وما ذكره قدس في الحاشية حيث قال  
 يحتمل ان يكون هذا الواحد واحدا من وسط المقدار لا يوافقه  
 وثانيهما ان يعين واحد وينسب اليه كل واحد بان بينه وبينه  
 اقل من ذراع وهذا هو الموافق للحاشية وانما لا يحتمل قوله قدس  
 كلام الشارح على الاول مع كونه اظهر لامر من احدهما ان  
 استلزام كون ما بين كل واحد واحد ما اقل من الذراع كون  
 الكل اقل من الذراع لا يصلح ان يدعيه احد من ارباب التمييز حتى  
 ينفع ويقال ان الشئ ما اراد ذلك وثانيهما ان هذا لا يوافق  
 ولا يلائم ما نحن فيه لان ما نحن فيه ان يعين واحد هو المبدأ  
 وينسب اليه كل واحد من احاد الجملة فالوجه ما ذكرنا ثانيا وفيه  
 قدس وح نقول صورة كون الكل اقل من الذراع ظاهرة بان  
 بفرض الكل من الذراع وكون الكل مساويا ظاهرا بينا من البصو  
 الذي بينه قدس وما كونه اكثر من الذراع فكما اذا فرض الكل  
 ذراعا ورابع ذراع وفرض الواحد المعين على منتهى ثلثة ارباع  
 ذراع وعلى هذا التوجيه كان الاحاد على ترتيب اجزاء احدانية  
 من الجملة والاحاد لا على ترتيب الاجزاء المشتملة على الاحاد  
 وهي التي عبر عنها بقوله اشتملت على اجزائها قدس في الشارح

لعدم انتظام برهان التطبيق في صورة عدم الترتيب طبعا  
 ووضعوا ظاهرا فلا يحقق ههنا اول وثان وثالث اما في  
 الخارج فظاهر واما في الذهن فلانه اما ان يكون الامتياز بين  
 اعدادها بان يخص بعضها بالاولوية بعضها بالثانوية بحسب  
 الوجود الذهني على سبيل الاجمال فنقول لا امتياز للعلم الالهي  
 بل تحصل الجميع بصورة اجمالية فلا امتياز بينهما واما بحسب  
 الوجود الذهني بالتفصيل فلان الذهن لا يقدر على ملا حظة  
 الامور الغير المتناهية بالتفصيل بان يوجد في الذهن صور  
 غير متناهية متمايزة وهو ظاهر واما في صورة عدم الاجتماع  
 فلان التطبيق لا يكون في الخارج ضرورة بل الحق ان النسب و  
 الاضافات من الامور الاعتبارية ولا في الذهن من حيث الوجود  
 الاجمالي ولا من حيث الوجود التفصيلي يعين ما مر في عدم الترتيب  
 فان قلت يكفي الوجود الخارجي بمعنى التعاقب فلا شك ان كل واحد  
 من تلك الاحاد موجود في زمان مخصوص به فالجميع موجود في  
 مجموع ذلك غاية الامر ان التطبيق لا يقع دفعة بل تدريجا قلت  
 انصا كل واحد من الاحاد بالاولوية والثانوية والثالثة و  
 غير ذلك لما كانت تلك الاوصاف اضافا ونسبا مقتضى اجتماع  
 تلك الاجزاء في الوجود فلا بد ان يكون ذلك الوجود غير الوجود  
 الخارجي بمرض عدم اجتماعها فيه فحين ان يكون في الذهن فان كان



وجود ذهني اجمالي فلا يتحقق الامتياز الضروري لصحة  
اجراء برهان التطبيق وان كان وجود ذهني تفصيلي فيمتنع  
ان ملاحظ الذهن تلك الاحاد مفصلا دفعا وفي زمان  
متناه بداهة واما ملاحظتها مفصلا في زمان متناه متعاقبة  
فحال على تقدير حدوث النفس بل على تقدير حدوث الالات ايضا  
وذلك مما لا نزاع فيه وان النفس باقية ابدية فلا يفيد ذلك لان ما  
حصل من العلوم والصورح في كل زمان لا يكون لامتناهيا هذا  
كله مع انك قد علمت انه لا بد من وجودها مجمعة ليصح اضافها بالنسبة  
التي بينها لان النسبة تقتضي وجود اطرافها حين تحققها ولا يكفي فيها  
التعاقب بين اطرافها في الوجود ولهذا التزموا ان اضافة الزمان  
بالقبلية والبعدية الزمانية انما هو مجتهد ذهني في الذهن حتى  
يكون مجمعة ولا يكون في الخارج ولو فرض انها موجودة فيه واما  
اذا كانت الاحاد مجمعة الوجود في الخارج مترتبة فيه فالعقل  
اذا طبق لحدى الجملتين على الاخرى بان جعل كل واحد منهما  
بازاء واحد من الاخرى كالاتظير فيمكن فيه ملاحظتها اجمالا  
لان الامتياز بينهما محال في الخارج فيمكن الحكم الاجمالي على  
احادها بالمقابلة والمطابقة فلما كانت مجمعة في الوجود الخارجي  
فيصح تصافها بتلك الاضافات والنسب لذلك الوجود فتأمل جدا  
هذا غاية تحقيق المقام والتكلاان على التوفيق وقد عرفت ان

ان فيضان الحادث من القديم لا يتصور الا بالقول بترتب  
الحوادث المتعاقبة العزيم المتناهية فكل دليل ينفي هذا التسلسل  
كان مغالطة ينبغي حله فتأمل **قول** قدس سره واما انه هل يجوز  
ان يكون له علمان مستقلان بحيث يمتنع اجتماعهما **اقول**  
لا حاجة في امتناع الاجتماع وذلك بان يقال يجوز ان يكون  
هناك علمان بوجد المعلول بكل واحد منهما عند الانفراد فكل  
واحدة مستقلة كافية في وجود المعلول وكانت بحيث يجب  
بها المعلول وحدها لكن عند الاجتماع يستند المعلول الى  
مجموعهما معا كما في اعدام اجزاء المركب على ما ذكره قدس سره في هذا  
الكتاب ان عند عدم الاجزاء كان عدم المركب مستندا الى مجموع  
تلك الاجزاء الا ان يقال لا يجمع العلل المستقلة من حيث  
انه مستقلة اذا المعلول لا يستند الى كل واحد منهما بل الى  
المجموع فالعلة في الحقيقة بل لا يبعد ان يقال النزاع في توارده  
العلل المستقلة على معلول شخصي لفظي لان من قال بجوازه قال  
بانه يجوز ان يكون في معلول واحد شخصي مران يصلح كل منهما ان يستند  
اليه المعلول وحده اذا انفرد وفي صورة الاجتماع يستند الى  
مجموعهما ومن قال بعدم جوازه قال بانه لا يجوز اجتماع العللين  
المستقلين من حيث هي علمتان مستقلتان بان يستند المعلول  
حين الاجتماع الى كل واحد منهما منفردا واستحالة ظاهر لانه



في قوة تحصيل الحاصل واعلم ان القوم صرحوا بامتناع  
توارد عليتين مستقلتين على معلول واحد سواء امتنع  
الاجتماع او كانت متحققة او متعاقبة ببيانهم عرفوا  
العلة بالمعنى الاعم مما يتوقف عليه الشيء وعرفوا التوقف  
نارة بالمعنى المصحح للفناء ونارة بمعنى لولاه لا امتنع المعلول  
وظاهره فسر التوقف بالمعنى الثاني وهو المشهور كان  
ثبوت الدعوى ظاهرا بالدليل الاول واما صورة الاجتماع  
فجربان الدليل في ظاهره واما صورتي التبادل والتعاقب  
فلاذ العلة حقيقة لا يكون الا القدر المشترك بينهما ولا  
تعدد في القدر المشترك انما التعدد في افراد ممكن هذا  
التزام كون العلة هو القدر المشترك صحيح في الشرط مثلا  
ولا يصح في الفاعل في الواحد بالشخص لا يكون الا واحدا بالشخص  
اذ العقل يفيض عن ان يكون مرتبة المعلول فوق مرتبة  
الفاعل في التحصيل كما يفيض عن ان يكون مرتبة المعلول فوق  
مرتبة فاعله في التحقق ولهذا لا يجوز ان يكون فاعل الموجود  
الخارجي معدوما خارجيا بخلاف سائر العلل وذلك  
لمزية الفاعل على سائر العلل لانه المؤثر والمفيد بخلاف  
سائرهما لانها شرائط والآن للفاعل حتى يكون فاعلا  
بالفعل فاذا كان هناك شيان يصلح كل منهما ان يصير

للتاثير امكن التزام ان الشرط حقيقة هو القدر  
المشترك كما قالوا في الصورة الجسمية بالقياس الى  
الهيولى فالعلة ماهية الصورة واذا كان شيان يصلح كل  
منهما ان يكون فاعلا مفيدا لوجود المعلول يلزم ان يكون  
التشخص الحاصل بتاثير هذا غير التشخص الحاصل بتاثير  
ذلك واما العلة المادية والصورة فالتعدد فيها مع حلة  
المعلول غير متصور وحكم العلة الغائية حكم الشرط  
وينبغي ان يعلم ان المعلول في الحقيقة لا يستند الا الى ما انت  
وجوده بدونه والمعنى المصحح للفناء انما يكون حقيقة بين  
الشيء وبين ما لا يمكن تحقق الشيء بدونه فالفسير ان  
متساويان متلازمان واعلم ايضا ان التعدد في كل علم  
متلازم للتعدد في العلل المستقلة مثلا اذا كان التعدد  
في الشرط يتعدى العلة المستقلة لان بانضمام كل شرط  
الى البواقي يحصل علة مستقلة لكن التعدد ان كان في نفس  
ما هو علة غير متصور على ما عرفت واما اذا كان التعدد فيما  
صدقا عليه فيجوز في غير الفاعل والمادة والصورة هكذا  
ينبغي ان يفهم هذا الموضع **فاما** الشارح وذلك لان افتقار  
الى هذه الوجود بهذه بعينها واستغنائه عنها الوجوب بالآخر  
**اقول** فيجب لان الافتقار والاستغناء متقابلان



لا يمكن اجتماعهما في محل واحد انا واعتبارا وتعد <sup>الحيثية</sup>  
التعليقية لا يفيد في جواز اجتماع المتقابلين اذ لا يمكن  
اجتماع السواد والبياض والوجود والعدم مثلا بل يتأ  
متعددة وقد مر اليه الاشارة في بحث الاولوية الذهبية  
في كلامه قدس وظاهر ان وجوبه بالاحرى كان علة <sup>للاستغناء</sup>  
من هذه وليس قيدا في محل الاستغناء حتى يكون الاستغناء  
علما للذات المعلول مع وصف وجوبه بالاحرى وهو ظاهر  
**قوله** قدس وان كان مستقلا اذ العلة التامة جميع ما يتوقف  
عليه يعني سلم كل علة مستقلة واما العلة التامة فلما كانت <sup>تامة</sup>  
عن جميع ما يتوقف عليه المعلول في الجملة ولا يكون ذلك لان مجموعها  
فكل منهما مع كونه علة مستقلة كانت بعضا من العلة التامة  
ولا تعدد في العلة التامة ومرادنا هو ان التعدد في العلة  
التامة لا يجوز ولا ندعي مناع التعدد في العلة المستقلة  
**اقول** لكن الظاهر من العلة المستقلة هو الفاعل المستقل  
لان العلة التامة او في تحرير الدعوى قال المعلول الشخصي  
لا يجمع علمان مستقلان والدليل الاول ناهض والثاني  
كان معطوفا عليه دليل على ما اقيم الاول عليه بل التعدد في  
العلة التامة لا يحتاج الى دليل بل الحق في الجواب ان يقال  
مدخلية كل منهما ان لم يكن على سبيل الاستقلال فلا تعدد

في علة المستقلة وان كان على سبيل الاستقلال  
فكان ظاهرا بطلان لانه في قوة تحصيل الحاصل **قوله**  
قدس وان منع انا الفاعل بشرائطه يجب المعلول وتوجيه  
ان يقال من قال تبعد العلتين المستقلتين يقول عند التقدير  
يستند المعلول الى ما يوجد معه وعند الاجتماع الى المجموع  
لا الى كل واحد بالاستقلال فلا يصدق ان المعلول يجب  
لكل منهما بل يجب بهما معا واجاب باننا نقول مرادنا بالعلة <sup>المستقلة</sup>  
ما وجب به وحده المعلول اي ذاتا لا مشاركة الغير وهذا  
هو الذي لبه قدس بقوله بحيث يمنع تخلف نظر الى ذاته اي  
من حيث هو لا مقيدا بحال الانفراد فقط واذا اراد بالعلة  
التامة جميع الموقوف عليه كمنع جميع ما يستند اليه فلا يرد ان  
الفاعل الاخر داخل في الموقوف عليه بما قررنا يظهر ان قوله  
قدس كما يظهر بالتأمل الصادق هذا الكن للخصم ان يقول  
مرادى بالعلة المستقلة ما يكون بانفراده يوجد المعلول  
ويؤثر فيه لكن لا مطلقا بل جميعا لم يوجد ما يشاركه في <sup>حيث</sup>  
ايجاد المعلول وحين الاجتماع يستند المعلول الى المجموع في  
توارد العلل المستقلة على المعلول الشخصي مطلقا لا معاد  
ولا بدلا ولا نقابا لبيان المذكور وهذا التحقيق من قبيل  
الفن قد تفتن به بعض اجلة المتأخرين فا حفظ ذلك التحقيق



فانه بذلك **حقيق قال** الشارح قال وقد عرفت ما في  
هذا المنع حاصله ان المراد بالفناء الذي ليس كونه الذات  
مقتضية للفناء حتى يتوهم منع الحصريه وبين الحاجة  
الذاتية وفيه نظر لان المنع ينتقل الى موضع اخر وهوانه  
يجوز ان لا يقتضي الذات الحاجة ولا الفناء لكن يعرض لها  
الحاجة الى العلة المقنية في ضمن الفرد المحتاج اليها ولا  
يتوهم ايضا بمعنى المنع الثاني لان الحاجة تفرض نفس الطبيعة  
في هذا المنع وفي منع المصل الحاجة عارضة لنفس الشخص فالفرق  
**ظاهر قال** المصنف مقدم اولها يدخل في وجودها في هذا الكلام  
مناقشة من وجهين احدهما ان مدخلية المعروض في العارض  
بالمعنى الاعم ضروري فلا حاجة لقوله والا لم يثن بينهما  
ان المراد بالمدخلية في الشق الثاني بقريضة المقابلة ما هو  
بالمعنى الاخص كما ان المراد بها في قوله فان لم يكن للحراة مدخل  
بالمعنى الاعم والمدخلية بمعنى العلة الناقصة لا يكفي في امتناع  
انفكاك المعلوم عن العلة فكذا الحاجة الى الترددات  
في التفصيل الذي ذكره المصنف كما لا يخفى على الناظر فيها والا  
ان يقال لا شك في مدخلية النار في مدخليتها وكذا الشمس  
وح نقول ان كل علة مستقلة لو ارضها ثبت المطلوب والا  
لكان جزاء لها وعلى التقديرين كان لكل منهما علة مستقلة

اخرى فالنوع علمان مستقلان بالمعنى الصحيح المذكور  
والظاهر ثم لا يخفى ما في قول الشارح وح يكون العلة الثانية  
لان حلا المتماثلين غير العلة التامة للاخر مع قطع النظر  
عن الاستدراك فانهم صرحوا بان الحرارة النارية غير <sup>الاولى</sup>  
الكوكبية بالنوع حتى قالوا بان الحرارة جنس تحت اربعة نوع  
غريزية وكوكبية ونارية وما حصل من الحركة وقوله تقدمت  
عليها فهو ظاهر البطلان توجيهه ان تقدم الصفة على  
موصوفها ظاهر البطلان ولا يعلل ذلك بان الصفة  
واجبة التأخر عن موصوفها حتى يقال لا وجه لقوله والا  
ولا حاجة اليه **قول** قد سبق فنقول لا يخفى ان العلة الموجبة  
للمعلول حاصله ان تخار الشق الثاني ويقال ان الفاعل  
للموجود لا بد ان يكون موجودا قبل المعلول وكان مرتبة  
وخصوصية كانت سابقة على صدور المعلول ايضا مح  
لا يكون تلك الخصوصية نفس عدم اي المصدريه التي هي  
امراضا في اعتباري لان المصدريه لا يكون سابقة على نفسها  
فتعين ان يكون هذه اما نفس الفاعل او امر مقارنا له في  
تلك المركبة من الشرائط وغيرها والمفروض ان ليس الفاعل  
من الاجزاء والشرائط والآلات والقابل فتعين ان يكون  
نفس الفاعل واما اذا تركب الفاعل او كان هناك شرط



يمكن ان يتعدد الخصوصية وكان كل منهما عين جزئ منه  
او شرط له وعلى ما قررنا ظهر ان المراد بالخصوصية  
بانه الاختصاص لا بد وان يكون سببا لاختصاص العلة  
بمعلول **واقول** فيه بحث لان المراد ان كان هو الاختصاص  
لا بد ان يكون حقيقيا بان يكون العلة معلولها اختصاص  
ليس لها مع غيره مطلقا فنقول ذلك ممنوع بل اللازم ان لا يكون  
لها تلك مع غيره مما لا يكون معلولا وان كان المراد هو الاختصاص  
بالاضافة الى غير ما هو معلول فغير مانع ان يجوز ان يكون  
هناك خصوصية مشتركة بين معلولا نهال تحقيق بالنسبة  
الى غير المعلول لا بد لتقية من دليل فان قلت لاشك ان في التاثير  
وهذا المعلول مثلا كان للخصوصية حقيقة بالقياس اليه  
ليست للفاعل مع غيره مطلقا اذا الظاهر ان هذا التاثير  
لا يكون مشترك بين الفاعل وبين غيره ذلك المعلول فلو صدق  
عنه معلولا ان يتحقق خصوصيتان وقد فرض كون الفاعل  
بسيطا وليس بتعدد وشرائط غيرها قلت لاشك ان التاثير  
نسبة بين المؤثر الذي هو الفاعل وبين معلوله هذا وعلة  
اختصاص هذا المعلول بهذا التاثير هو ماهية ذلك المعلول  
وهي مقدمة على هذه النسبة لا المعلول الموجود حتى يقال  
انه بعد التاثير والحاصل علة اختصاص كل نسبة بالطرفين

هو ذات الطرفين لان الموضوع هو الشخص العرضي  
له ايضا وهذا بقوص بانه اذا تعدد المعلول من جهة تعدد الشرط  
فلا بد ان يكون لكل معلول مع العلة خصوصية وهي نفس  
الشرط المخصوص وكذا يجب بان يكون العلة مع كل شرط  
خصوصية ليس له مع غيره وينقل الكلام اليها فان قيل انها  
مشتركة بين العلة وبين كل منها كان مشتركا وكذا ان قيل  
لعل الخصوصية اي مابة لاختصاص وهو نفس ماهية الشرط  
لا الشرط الموجود ان يمكن ان يقال مثل ذلك في صدور  
الكثير من الواحد فندبر **قال** الشرح لجواز ان يعقل كل  
منها مع الغفلة لا يخفى انه على هذا لا يجمل كون احدهما مبتدا  
والاخرى داخل **قال** الشارح لاستلزام ان يكون بين  
الماهية واللازم اوساط غير متناهية يعني يلزم كون  
غير متناهية محصورين بين الحاصرين **اقول** في نظر قدم  
اليه الاشارة في البحث الوجود الذهني وتوجيه ههنا ان  
لون غير المتناهية محصورين بين الحاصرتين انما يمنع لو كان  
الطرف من جنس تلك الاحاد حتى يلزم انقطاع السلسلة  
اما لو لم يكن كذلك كما يقال مجموع الحوادث المتعاقبة بمحصور  
بين الوجه والحادث البوي فلا استحالة فيه **قال** الشرح



فلا يحتاج الى العلة **بحث** لان المصدرية على تقدير  
 كونها اعتبارية وان لم يكن موجودة في الخارج انك  
 تنصف المصدرية بها في نفس الامر فيحتاج الى علة  
 ينصف بها فالاولى ان يقول لا يلزم السامح لانه ينقطع  
 بانقطاع الاعتبار اذ علة الاعتبار لا يلزم ان يكون  
 حقيقيا فتأمل **واعلم** ان المدعى ههنا ان الواحد لا يصدر  
 عنه الا الواحد فلو كان ههنا تعدد لكن لا يصدر **المعقد**  
 من حيث التعدد كان داخلا في المدعى لجريان الدليل فيه  
**قول** قدس **او** مفهوم الصدورات هذا عطف على قوله  
 ما هو سابق على الصدور وهو الحق فالذي نقله الشارع  
 في اثباته وان كان نفس مفهوم الصدورات لا ما هو متوقفا  
 عليها كان المنقول فاسدا فالحق ان يحمل على الاول ولا يخفى  
 على الناظر المتأمل في كلامه قدس ان حال مذهب الحكماء  
 وانه ما لم يتعدد الفاعل ذاتا اذ باعتبار الجهات **تعدد**  
 اسبقا على الصدور والتأثير لا يصدر عنه التعدد  
 ولا يكفي مجرد تعدد الصدورات والتعدد لا بد من تعدد  
 وكان قبله وان ما ذكره انه لا بد من تعدد في القابل  
 او في الآلات والشرائط فتمثيل تعدد الجهات او تعدد

الجهات لا يتصور الا بان يكون هناك تعدد القوابل  
 والآلات والشرط بل يكفي تعدد الشروط اذا القابل  
 والآلة دلخلة في الشروط على ما عرفت فتذكر **قال**  
 المص ويلزم التساوي والانتهاى الى ما يكون احدهما دخلا  
 فلهذا في تصور وجهين احدهما ان الفاعلية وهي بمعنى  
 البصود وريصد عنه ايضا وهكذا وتاثيرهما ان القابلية  
 كان القابل لها ايضا وهكذا لكن يتوجه النقص بانه يلزم  
 عدم فاعلية شئ واحد شيئا واحدا ايضا وكذا يلزم  
 عدم قابلية شئ واحد شيئا اصلا **قول** قدس ويلزم  
 منه ان لا يكون قابلا لشيئين ومساوئه ان يلزم ان يكون  
 كل صفتان كان شئ واحد ينصف بهما قابلا لهما معا  
 متقابلين لصدقا احدهما القابل عليها يلزم انتفاء الخالف  
 عن الاثنين **قول** قدس **سواء** كانت واحدة او كثيرة هذا  
 متعلق بقول المص تحريكات اذ ظاهره لا يتناول الآلات  
 بحسب العدة فقال ليس المراد معنى التعدد المستفاد من  
 صيغة الجمع بل معنى الجنس الشامل للواحد والمتعدد و  
 اما تعلفه بالقوة فلا فائدة فيه بعدد بها فتأمل **قال**  
 الشارح رحمه فلا يخفى عن نظر بصرف بالتأمل لا يخفى ان  
 الوجود التي ذكرها قدس ضعيف على ما قرره واكثر



مشارك بين توجيه الشارح رحمة والمتن والذي يمكن  
ان يقال على توجيه المتن بخصوصه ان القبول الاستعداد  
من جهة الهيولى لا الجسمية فينبغي ان يقال ان ذلك  
ليس الالمادة ولا ينبغي توجيه المتن **قال** فخصها الو  
حركة جسمية **اقول** هم بنوا على هذا انباء المفسر  
المجردة للفلك وح نقول نصف الجسم الذي فرض  
تخرجه ان كان على تقدير اتصاله بكلمة فقط ان كان يكون  
حركة موافقة لحركة كل مسادية لها وان كان على  
تقدير انفصاله وانفكاكه عنه فنقول لما كان انفكاكه  
محالاجاز على تقدير وقوعه ان لا يجرك او يجرك  
حركة مساوية لحركة كلة **قوله** قد سبق الاولى حذف  
لاضراء بالمعلل اه هذه الحاشية متعلقة بقول  
الشارح عن عدم التفاوة سببها وبيان انه لو لم  
يكن زيادة الجسمية موجبة لزيادة الحركة لم يكن  
الجسم الكبير ازيد حركة من الجسم الصغير وذلك  
بطلان لان بناء الدليل على ذلك وانما قال اولي  
او يمكن توجيهه بان المراد زيادة الجسمية ليست  
للتفاوت من حيث انها جسمية لان من حيث  
اشتمال زيادة الجسمية على زيادة القوة وايضا

المراد من عدم التفاوت من جهة زيادة الجسمية  
ان زيادة الجسمية ليست مانعة وعانقة بالنسبة  
الى الحركة ولا ينافي ذلك كونها سببا متصفا بزيادة  
الحركة وهذه التوجيه اقرب الى قوله وكيف وباراء  
زيادة الجسم زيادة القوة او معناه انه كيف يمكن  
ان يقال زيادة الجسمية صارت مانعة عن زيادة  
الحركة والحال ان صورة زيادة الجسمية لما تحققت  
زيادة القوة كان زيادة الجسمية سببا لزيادة الحركة  
لانها مانعة عنها وفي ان من يقول ان زيادة الجسمية  
مانعة عن زيادة الحركة مراده ان نفس زيادة الجسمية  
مانعة ولا ينافي ذلك كونها سببا لزيادة الحركة من  
جهة اشتمالها على زيادة القوة فتدبر **قال** الشان  
مقصوده سبب لانهاية الكل الذي هو بعض لانهاية  
لا يقال التناهي نقيص للتناهي الا على قول من قال  
نقيض السلب سلب السلب بناء على ظاهر من قال  
نقيض كل شئ سلب لكنه بط عند المحققين لان التناهي  
من النسب المتكررة ولا بد ان يكون من الطرفين فاذا السلب  
نقيضا للايجاب كان للايجاب نقيضا له واما سلب  
السلب فتحقيقه كان نقيضا لثبوت السلب بناء على



ما قيل ان السلب لا يمكن وروده الاعلى الثبوت  
 والوجود بل الحق ان مراده ان اللاتناهي هي تقيض  
 التناهي لانه بمعنى عدم الملكة ولهذا يرتصف به  
 الجردان فتدبر **قوله** قد يتصور فلا بد ان يكون اكثر عددا  
 من حركة الكل لاتناهيها عدد او لا يخفى ان الاسمية  
 اما من جهة الاتحاد في الزمان واطولية المسافة  
 واما من جهة المساواة في المسافة وافضية الزمان  
 فهنا لما فرض الاتحاد في الزمان فلا بد من الاختلاف  
 في المساواة وذلك اما باطولية ذات المسافة و  
 هو يقتضي لاتناهي الابعاد وهو بطل فتعين ان  
 يكون من جهة تكرار المسافة الواحدة المتناهية  
 ولهذا خصر الكلام بالثاني فان قلت لولا يجوز  
 ان يكون المسافة متناهية والحركة الواقعة عليها  
 غير متناهية من جهة المدة قلت قطعها لا يمكن  
 الا بعد قطع نصفها نصف ذلك الزمان فيلزم  
 تنصيف الزمان الغير المتناهي هف وايضا يلزم  
 ان لا يقطع جزء منها اصلا لان كل منها نسبة الى  
 كل الزمان الذي هو مدة قطع ذلك الجزء له نسبة  
 ايضا الى كله فذلك الجزء ان الزمان ان كان غير متناه

فلا يمكن حصوله تمامه لان حصول الزمان الغير المتناهي  
 الذي له مبدأ وممتنع اذ كل ما حصل منه دائما ليس لامتناهيا  
 وان كان متناهيا فيلزم ان يكون نسبة المتناهي الى  
 المتناهي في المسافة كنسبة المتناهي الى غير المتناهي في الزمان  
 هف على اننا نقول يلزم من ضرورة التوافق بين الزمان  
 والمسافة ومطابقتهما في الحركة مساواتهما وفيه نظر  
 قد عرفت **قوله** قد يتصور ومن هذا اعلم ان اللاتناهي في  
 الحركات بحسب المدة مستلزم للاتناهي بمدة او رد  
 عليه المنع واستدل بان كل مدة فهو امر متصل في حد  
 نفسه لا اجزاء له بالفعل واذا جرى الى اجزاء بالفعل  
 كون تلك الاجزاء متناهية العدد واما انه قابل  
 لانقسامها غير متناهية فمعناه ان قسمه لا تقف عند  
 حد لا يكون بعده قسمه كما يقال ان مقدورات الله  
 تعالى غير متناهية ونعني به انه لا ينتهي الى مقدور  
 لا يكون بعده مقدور وانتهى فان قيل يمكن فرض  
 تلك المدة منقسمة الى ساعات غير متناهية مثلا  
 رفعة قلت لا يتحقق العدد الغير المتناهي في الواقع  
 وفيه كلام وهذا الكلام ما ذكره صاحب المحاكمات  
 وهو حق **قال** الشارح لكان قطع تلك المسافة



ونصف ذلك الزمان اسرع اعترض عليه يجوز ان لا يكون  
قطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان ممكنا في نفس  
الامر وامكان فرض قطعها لا يجدي نفعا لجواز ان يكون  
المفروض مما الاستدماها **قوله** يمكن ان يقال  
مرادهم باللاتناهي في الشدة ان يقطع بحركة مسافة  
في مدة لا يمكن من حيث الذات قطعها في مدة اقصر منها  
اي المراد نفى الامكان الذاتي وظن ان فيما نحن فيه قطع  
نصف المسافة لما وقع في نصف الزمان فلا مانع ذابا  
من قطع الكل في نصفه ايضا كيف وانهم ذهبوا الى  
انه لا حركة في نفس الامر اسرع من حركة الحد الذي  
كان الزمان مقدر له ولا يمكن ذلك بحسب نفس  
الامر والا لا تنقل العرض الذي هو الزمان عن حركة  
المحدد اليها هف فتأمل نعم يمكن ان يقال لعل  
التفاوت من حيث السرعة ولبطو بطورها في ثبات الحركة  
بان يقع بازا وودة من البطي دورات كثيرة من  
السريع كما في حركة التاسع والثامن فتأمل **قوله**  
قد سن وما الاولان فلي تقدير صحتها نعمان **اقول**  
فيه نظر اما في المدة فظا لا لاتناهي منها لا يمكن  
الا اذا كان هناك شئ غير قارا لذات بنطبق

179  
عن تلك المدة الغير المتناهية حتى يقال انه  
غير متناه بحسب المدة ولهذا قال الشارح و  
معنى الاول هو ان القوة الجسمانية لا تقوى  
على حركة يكون وقوعها في زمان غير متناه  
واما في المدة فلانه لو لم يكن تلك العدة  
متعاقبة واقعة على عدة منها في زمان بل  
كان وقوعها جميعا في آن فظهر انه لا يجري  
فيه الدليل اذح يمكن زيادة غير متناه آخر  
من حيث العدد ولا يلزم انقطاع واحد  
من العدتين كعدة حركتي الفلك التاسع و  
الثامن وان كانت متعاقبة لا يكون الا ان يكون  
كل منهما دفعة في زمان يختص به فمجموع تلك  
الازمنة الغير المتناهية العدد غير متناه  
بحسب المقدار قال الشيخ في الشفاء هذا  
البرهان انما يجري في الاثار التي يجب وقوعها  
في الزمان واما الاثار التي يجب وقوعها في  
الآن والزمان فلا يجري فيه هذا البرهان  
اذ يمكن ان يقال تاثير الكل في ان وتأثير الجزء  
في زمان هذه عبارة ولا يخفى دلالة على ما



ما ذكرنا الشارح ويتناسب تناسب محلها المختلفة  
 بالصغر والكبير **اقول** يمكن ان يقال كلاما لمصر  
 راجع الى ما اشار اليه الشارح من ان هذا البرهان  
 اخضر مأخذا مما يجب وذلك بان يقال يجوز  
 ان يكون تلك القوة وان قسمت بانقسام محلها  
 لكنه غير متشابهة كالقوى الحيوانية والنباتية  
 ولو سلم ان الكلام في القوى المتشابهة الحالة في  
 الجسم البسيط فيمكن ان يقال يجوز ان يكون تأثير  
 الجزء في الجزء في الجسم ليس كنسبة تأثير الكل في الكل  
 بل يمكن ان يكون حتى لا انفصال لا ينفي للجزء تأثير  
 كما في القطرات الواردة على الاحجار على ما قاله  
 الرازي ولو سلم فيجوز ان لا يكون نسبة تأثير  
 الكل في الكل ويكون تلك الخصوصية مستندة الى  
 شخص هذه العودة القائمة بالكل او شخص محلها  
 لا بد من نفي ذلك من دليل **قال الشارح** **اقول** الامر  
 كذلك اذ الفعل الصريح ان **اقول** قد مر في بطلان  
 التطبيق ان انطبقا احد المقدارين على الآخر  
 بالمساواة وان كان اللامساواة وان كان خاصة  
 شاملة لكم لكن اذا كان لكم موجودا على ما صرح



به قدس هناك فان قلت الزمان الغير المتناهي  
 وان لم يكن موجودا في الخارج لكنه موجود في الذهن  
 قلت وجوده في الذهن ان في الوجود الجزئي الخيالي  
 فطاي ذلك بطلان بالوجدان او باجزاء دليل  
 تناهي الابداد والمقادير على ما صرح به قدس  
 وان كان في الوجود العقلي على الوجه الكلي فظ  
 انه لا يمكن لتطبيق احد المقدارين على الآخر لم يظهر  
 التساوي والتفاوت انما ذلك في الوجود على الوجه  
 الجزئي اما الخارجي والخيالي يظهر ذلك لمن رجع  
 وجدانه شرط سلامة الفطرة كيف ولو كان  
 كذلك يلزم ان لا يمكن للعقل الحكم على زيادة  
 غير متناه معدوم على غير متناه اخر مووم مجرد  
 وجودهما في العقل فيلزم ان لا يقدر العقل على  
 تعقلها هف هذا اخر بما يسري في الانجات  
 المتعلقة بمباحث الامور العامة والمحمد لله  
 مفيض الخير والكرامة ونسئل الله تعالى  
 ان توفقني الانعام ما في الكتاب واصلي  
 على من اوتي الحكمة وفصل الخطاب  
 تمت الكتاب بعون الملك  
 الوها

